الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية الآداب و الفنون　　　　قسم الأدب العربي

التنظير الدلالي عند أبي إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات في ضوء النظرية السياقية

أطروحة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة العربية وآدابها

أعضاء لجنة المناقشة:

الرئيس: السيد: عبد الجليل مصطفاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان
المشرف: السيد: أحمد عزوز	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران
الأعضاء: السيد: شريف مربعي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر
السيد: بن يشو جيلالي	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم
السيد: ناصر بوعلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان
السيد: لعسال لخضر	أستاذ محاضر أ	جامعة مستغانم

إعداد الطالب: بن مصطفى بوبكر

السنة الجامعية: 2013-2014

المقدمـــة

بسم الله و الصلاة و السلام على رسول الله و آله و صحبه،

و بعد:

فقد تعدّدت في عصرنا هذا البحوث اللغوية متأثرة باللسانيات التي كانت السبب الرّئيس في حدوث هذه الثورة الفكرية التي مسّت سائر المجالات و الحقول المعرفيّة، إن على مستوى المنهج أو المضمون، مع ما بات يعرف اليوم بتداخل الاختصاصات العلمية و حاجة بعضها إلى بعض.

و عرف علم الدلالة تطورات عديدة عند الغرب منذ تأسيس "دي سوسير"(ت 1913 م) للسانيات، و جهود "تشومسكي" في اللسانيات التوليدية التحويلية،و من جاء بعدهما.

و قد تعرضّ المنهج الدلالي البنيوي للنقد بسبب اقتصاره على دراسة البنية و النسق الداخلي مع إغفاله السياق، لاسيما السياق غير اللغوي منه، أي ذلك المرتبط بالمقام و ظروف المتكلمين والمتلقين و أعرافهم و عاداتهم، ممّا جعل الحاجة ماسة إلى سدّ هذه الفجوة، فجاء "فيرث" (ت1960) الانجليزي بنظريته السياقية التي وضعها استلهاما لما طرحه أستاذه "مالينوفسكي" (ت1942)الباحث في مجال الانثروبولوجيا بشأن علاقة اللسان البشري بعادات أهله و أعرافهم، و قد تابع كثيرون جهد "فيرث"، و منهم تلامذته.

أما في المجال العربي، فقد قام كثير من الباحثين و الدلاليين العرب بترجمة أعمال أوروبية كثيرة في مجال الدلالة و السياق، و قدّموا دراسات عديدة عن الجهود الدلالية العربية القديمة، في حقول علمية شتّى و منها علم البلاغة و التفسير و النحو و علم أصول الفقه.

و قد كشف كثير من الباحثين العرب ما يتميز به المنهج الأصولي في درسه الدلالي من عمق و أصالة، و ما يحظى به السياق من مكانة عند أصحابه، و لكن هذه الجهود الدلالية العربية لا ترقى إلى مستوى نظرية دلالية مكتملة، رغم كثرة الدعوات إلى

إقامتها، و لا شك أن السعي إلى إقامتها يتجاوز جهود الأفراد، ويتطلب جهودا جماعية مؤسسة.

ولكن أليس العرب اليوم بحاجة حقا إلى وضع نظرية دلالية خاصة بهم لقراءة تراثهم دون الوقوع في التبعية للمناهج الغربية؟

و هل يمتاز علم أصول الفقه عامة، والجهد الأصولي للشاطبي خاصة، في دراسته الدلالية و تنظيره للسياق بمميزات تجعله أوفر حظا من غيره من علوم اللغة في محاولة بناء هذه النظرية ؟.

و كيف يمكن المقارنة بين جهد الشاطبي المنصب أساسا على دلالة النص الشرعي الموحى به، و بين نظرية غربية حديثة رغم تباعد الزمن بينهما و اختلاف مجال البحث و غاياته فيهما ؟.

و لمعالجة هذه الإشكاليات اختار الباحث عنوانا لأطروحته هو "التنظير الدلالي عند الشاطبي في كتابه الموافقات" في ضوء النظرية السياقية، و لذا فقد اقتصر جهدنا على كتاب "الموافقات" دون غيره من كتب الشاطبي، و أما استعمال مصطلح "تنظير" في العنوان فهو للإشارة إلى التحفّظ الذي يوجبه المقام، و هو أننا لا نزعم أن ما عالجه الشاطبي في كتابه من مباحث دلالية يشكل نظرية متكاملة، و لكن سيتضح لنا مدى أصالة جهده و عمقه و شموله.

و تقتضي الأمانة العلمية أن ننوّه بالدراسات السابقة التي أفدنا منها و المتعلقة بمباحث الدلالة و السياق عند الشاطبي، ومنها دراسة الباحث" عبد الحميد العلمي" بعنوان "منهج الدّرس الدلالي عند الإمام الشاطبي" ، فقد استفدت منها في ما يتعلق بالمباحث الدلالية، و لكن ما يلاحظ عليها أنها ركزت على الاستقراء و المقاصد الشرعية، و لم تتناول علاقة الدلالة بالسياق، بل غلب عليها التّناول الشّرعي، و إنّ الباحث نفسه يدعو بإلحاح إلى ضرورة إفراد مسألة السياق عند الشاطبي بالدراسة لما لمسه من أهميته في كتاب "الموافقات"، و من الدراسات أيضا دراسة الباحث "صالح سبوعي" بعنوان "النص

الشرعي و تأويله، الشاطبي أنموذجا"؛ فهو يركز على بيان العلاقة بين الفكر اللغوي و الفكر الأصولي و ما نبه إليه الشاطبي من ضرورة الاهتمام بالسياق و مراعاة معهود العرب في كلامه.

و اقتضى منّا البحث أن نضع خطّة متكوّنة من مدخل و بابين و خاتمة.

أما المدخل فعنوانه "الدلالة و السياق عند العرب و الغرب"

و ما دام موضوعنا يتعلق بالدلالة في مجال أصول الفقه في ضوء نظرية السياق، فقد تم التركيز على تعريف هذين المصطلحين : الدلالة و السياق، عند العرب القدامى و عند الغربيين المحدثين مع بيان أوجه التشابه و الاختلاف بينهما.

– الباب الأوّل : و هو بعنوان : " القواعد الدلالية العامة عند الشاطبي في ضوء السياق "، و هو يبحث فيما نظّر له الشاطبي في كتابه "الموافقات"، و يتمثل في جهده في وضع قواعد عامّة تضبط مسألة الدلالة في النص الشرعي : قرآنا و سنّة، و بيان علاقة هذه القواعد بالسياق بنوعيه : اللغوي و غير اللغوي.

و لدراسة هذه القواعد و بيان علاقتها بالسياق في الدّرس الدلالي عند الشاطبي، وضعنا أربعة فصول:

الفصل الأوّل، و هو بعنوان: "دلالة النص الشرعي و سياق معهود العرب "، لبيان أن من أهم محدّدات الدلالة الارتكاز على السّماع و مراعاة عادات العرب في خطابها.

الفصل الثاني : "التركيب والسياق"، لنبين أن الأولوية إنما تكون –حسب الشاطبي– للتركيب سواء تعلق الأمر باللفظ أو بالمعنى، إضافة إلى مراعاة مقاصد الكلام.

الفصل الثالث : بعنوان "الوضع و الاستعمال" لندرس ما عالجه الشاطبي بخصوص هاتين الظاهرتين، و أنواع الحقائق التي عالجها الأصوليون عموما و الشاطبي خصوصا، و ألحّوا على ضرورة التمييز بينها في النصوص الشرعية.

الفصل الرابع : " الدلالة المركزية و الدلالة الهامشية "، وقد سمى الشاطبي الدلالة الأولى بالدلالة الأصلية، و سمى الثانية بالدلالة التبعية، و يتناول الفصل الكشف عن رأي

الشاطبي بخصوصهما، و مدى استقلال الثانية باستنباط الأحكام، مع مناقشة المخالفين له.

الباب الثاني : "دلالة الألفاظ في ضوء السياق"، وذلك لدراسة دلالات الألفاظ كما نّظر لها الشاطبي بالاستناد إلى القواعد العامة التي عالجناها في الباب الأوّل، و تشمل تأويل الألفاظ، و العام و الخاص، و المطلق و المقيد، و لمعالجة الدلالة المرتبطة بهذه الألفاظ فقد اشتمل هذا الباب على أربعة فصول :

الفصل الأول : "التأويل و السياق"، لبيان قواعد التأويل و أقسامه، و مجاله و حدوده.

الفصل الثاني : "دلالة العامّ" ، لدراسة أنواع العام و صيغه و دلالته، مع الوقوف على مسألة تخصيص العام عند الشاطبي و موقفه من الأصوليين بشأنها.

الفصل الثالث : "دلالة الخاص "، و ذلك بدراسة صيغته : الأمر و النهي و دلالتهما عند الشاطبي، في ضوء السياق و المقاصد، و باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعيّ.

الفصل الرابع : "دلالة المطلق و المقيّد "، و ذلك بقصد الوقوف على حكمهما في النص الشرعي، و على مسألة حمل المطلق على المقيّد كما تناولها الشاطبي، مع مناقشة آراء غيره من الأصوليين.

و أنهينا البحث بخاتمة تضمنت أهمّ النتائج المتوصّل إليها.

– أمّا منهج البحث المتّبع في هذه الدراسة فقد قام على المزاوجة بين التحليل من جهة وبين النقد الذي تقتضيه المقارنة بين منهج دراسة علم أصول الفقه و مباحثه الدلالية كما تجسدت عند الشاطبي في مدرسته المقاصدية، و بين منجزات النظرية السياقية الحديثة في علم الدلالة، لتتضح مواطن التشابه و التمايز.

– و أما الصعوبات التي اعترضت طريق البحث، فهي كثيرة، و على رأسها المغامرة في دراسة السياق في أحد علوم التراث العربي الإسلامي و هو علم أصول الفقه في ضوء نظرية حديثة هي النظرية السياقية، مع تباعد العصرين من جهة، و خصوصية مجال اشتغال أصول الفقه، من جهة أخرى، أي خصوصية النصّ الإلهي.

و لا ننسى ذكر صعوبة أخرى، و هي قلّة المراجع التي تركز على الجانب اللغوي عند الشاطبي، فكثير من المراجع و الدراسات تناولت كتابات الشاطبي بتركيز أشدّ على الجانب الشّرعي، فجاءت الجوانب اللغوية في دراساتهم بصفة عرضيّة.

و في الختام يتوجب عليّ التنويه بجهود **الأستاذ المشرف أحمد عزوز** الذي أشرف على هذه الرسالة من بدايتها إلى نهايتها، مع الشكر و التقدير لما بذله من نصائح و توجيهات و تصويبات أضاءت لي درب البحث الشائك، و التي لولاها ما وصلت إلى هذه الغاية، و ما تحقّق لهذا البحث ما تحقق له، و لا يفوتني ذكر ما كان لخلقه السمح الكريم من أثر عليّ في اجتياز العقبات، و شحذ همّة البحث، فأرجو الله العلي القدير أن يمدّه بالصحّة و العافية، و أن يبقيه منارة و عونا لطلبة العلم و الباحثين.

و الله من وراء القصد

المدخل

الدلالة والسياق عند العرب والغربيين المحدثين

تعريف الدلالة:

لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور: (ت 711 هـ .)

"والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال

وقد دلّه على الطريق يدلّه دلالة ودلالة ودلولة والفتح أعلى، وأنشد أبو عبيد:

إِنِّي امْرُؤٌ بِالطُّرْقِ ذُو دَلَالَاتٍ

والدليل والدليلي: الذي يدلك؛ قال:

شَدُّوا المطِيَّ عَلَى دَلِيلٍ دَائِبٍ

مِنْ أَهْلِ كَاظِمَةٍ، بِسَيْفِ الأَبْحُرِ.

قال بعضهم: معناه بدليل؛ قال ابن جني: ويكون على حذف المضاف أي شدوا المطي على دلالة دليل فحذف المضاف، وقوي حذفه هنا لأن لفظ الدليل يدل على الدلالة، وهو كقولك، سر على اسم الله، "وعلى" هذه حال من الضمير "سر"، وشدوا وليست موصولة لهذين الفعلين فكلها متعلقة بفعل محذوف كأنه قال: شدوا المطي معتمدين على دليل دائب، ففي الظروف دليل لتعلقه بالمحذوف الذي هو "معتمدين"، والجمع أدلة وأدلاء، والاسم الدلالة والدلالة، بالكسر والفتح، والدلولة والدليلي. قال سيبويه، والدليلى علمه بالدلالة ورسوخه فيها.... ودللت بهذا الطريق عرفته، ودللت به أدل دلالة، وأدللت بالطريق إدلالا. والدليلة: المحجة البيضاء، وهي الدَّلِّيَّ . وقوله تعالى: "ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً"؛ قيل: تنقصه قليلا قليلا".[1]

[1]- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ج11، دار صادر، بيروت، دط، ص 248-249.

الدلالة مثلثة الدال، مصدر الفعل دل وهو مادة (دلل) التي تدل فيما تدل على الإرشاد إلى الشيء والتعريف به، ومن ذلك : "دله عليه، يدله على الطريق، أي سدده إليه" وفي التهذيب: دللت بهذا الطريق دلالة: عرفته، ثم إن المراد بالتسديد: إراءة الطريق". [1]

وأما في "أساس البلاغة" للزمخشري فجاء: "ومن المجاز: الدال على الخير كفاعله" ودله على الصراط المستقيم. ولي على هذا دلائل ..."[2]
"وأنت تلاحظ هنا تغيرا دلاليا، من الحسي إلى المعقول". [3]

الدلالة في الاصطلاح العربي القديم:

لعل من أشهر تعريفات الدلالة وأقدمها تعريف الشريف الجرجاني (740-816هـ) وهو قوله "هي كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول". [4]

ثم ينتقل بالدلالة من هذا المعنى العام إلى معنى خاص بالألفاظ باعتبارها من الألفاظ الدالة فيقول: والدلالة اللفظية الوضعية: هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه، وهي المنقسمة إلى المطابقة والتضمن والالتزام، لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، وعلى

---

[1]- الزبيدي، تاج العروس، ج27، مادة دلل، دط، دت، ص 497-498.

[2]- جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، ط1، 1992، ص 193.

[3]- د/ فريد عوض حيدر، علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة الآداب، ط1، 2005، ص11.

[4]- الجرجاني، علي بن محمد بن السيد الشريف، التعريفات، تح: د/عبد المنعم الحفي، دار الرشاد، د ط، 1991م، ص 116.

ما يلازمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام". [1]

ثم يضيف: "... وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علم الأصول محصورة في عبارة النص وإشارة النص واقتضاء النص". [2]

وما نلاحظه على هذا التعريف هو أنه تعريف أصولي، أي أن الجرجاني اختار اصطلاح الأصوليين دون غيرهم في التعريف بالدلالة.

نشأة علم الدلالة ومجاله وتطوره:

وضع الأساس لعلم الدلالة اللسانية -Linguistyic semantics- وهو علم معاني الكلمات وأشكالها النحوية- في نهاية القرن التاسع عشر، وكان تأسيسه في المقام الأول ثمرة لعمل اللساني الفرنسي "ميشيل بريال" Michel Bréal.[3]

وقد كتب م. بريال في عام (1897م) بحثا بعنوان (مقالة في السيمانتيك) "Essai de Semantique" ونشر بالإنجليزية في عام (1900م) وقد عني فيه ببحث الدلالة في بعض ألفاظ اللغات القديمة التي تنتمي إلى الفصيلة الهندية الأوروبية كاليونانية واللاتينية والسنسيكريتية، وخرج من بحثه بنتائج مهمة وقواعد عامة في الدلالة وتطورها.[4] "ثم تتابعت الدراسات في هذا الميدان، وقد اقتصرت في بادئ الأمر على الناحية التاريخية للألفاظ، كأن تقارن الكلمة بنظائرها في الصورة والمعنى

---

[1]- المصدر نفسه، ص 116.

[2]- المصدر نفسه، ص 116.

[3]- ينظر:ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، تر: سعد عبد العزيز مصلوح ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 200، ص 361.

[4]- ينظر: د/ حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم- دراسة دلالية، دار ابن حزم، ط1، 2005، ص34.

حتى يمكن إرجاعها إلى أصل واحد تفرعت منه فروع عدة في لغة واحدة أو أكثر من لغة". [1]

غير أن هذا العلم لم يبدأ في التطور على نحو جدي بوصفه فرعا مستقلا من فروع اللسانيات إلا في القرن العشرين". [2]

ومصطلح "Sémantique" في الفرنسية هو من أصل يوناني مصدره كلمة Sema أي إشارة ،و قد نقلت كتب اللغة هذا الاصطلاح إلى الانجليزية ،وحظي بإجماع جعله متداولا بغير لبس Semantics. [3]

"إن المصطلح المذكور لم ينتشر على نحو واحد في جميع الدول التي عاشت نوعا من التطور في الدراسات اللغوية، فيلاحظ أن "أوغدن" و"ريتشاردز" لم يذكراه في كتابهما "دلالة الدلالة" مع ما لهذا الكتاب الذي نشراه عام 1974 من أهمية وشهرة، في حين ذكره "مالينوفسكي" في ملحق الكتاب السابق الذي جاء بعنوان "مشكلة الدلالة في اللغات البدائية" ... إن مصطلحي "الدلالة وعلم الدلالة" استعملا أحيانا بمعنى عام لا علاقة له بمفهومهما الاصطلاحي". [4]

ونختار من تعريفات علم الدلالة التعريف التالي: "هو العلم الذي يدرس المعنى سواء على مستوى الكلمة أم التركيب، ويدرس العلاقة بين الكلمة والمعنى وتبدل المعنى

[1] - المرجع نفسه، ص 34.

[2] - ينظر: المرجع نفسه، ص 34.

[3] - د/ نور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيقا، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط1، 1995، ص 15-16.

[4] - فرانك بالمر، مدخل إلى علم الدلالة، تر: خالد محمود جمعة، مكتبة دار العروبة الكويت، ط1، ص31.

وأسبابه، وحياة الكلمة في نشأتها حتى موتها، كما يدرس الشروط الواجب توفرها في الرمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى".[1]

الدرس الدلالي الأصولي قبل الشاطبي:

أول كتاب جامع لأبواب أصول الفقه هو كتاب الرسالة للإمام الشافعي (ت 204 هـ)، وكان همه الأساسي هو وضع أصول وقواعد تتعلق بالقواعد العامة التي يعتمد عليها في استخراج الأحكام من نصوص الكتاب والسنة. وقد وضع الشافعي الأصول المتعلقة بالجانب اللغوي على هدى من منطق اللغة العربية ،ولم يتأثر بأي منطق آخر كمنطق اليونان مثلا.[2]

وقد أورد السيوطي قول أبي الحسن بن المهدي: "حدثنا محمد بن هارون، حدثنا هميم بن همام، حدثنا حرملة بن يحي قال: سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس... ولم يترل القرآن ولا أتت السنة إلا عن مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح".[3]

فقد كان الشافعي حريصا على وضع قواعد نابعة من منطق اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم بعيدا عن منطق اليونان المستوحى من لغتهم، والذي اشتهر به أرسطو، وتأثرت به بيئات فكرية كثيرة من العرب رغم الاختلاف الذي بين اللغتين،

---

[1]- مختار عمر، علم الدلالة، ص11.

[2]- ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، دط، 2003، ص09.

[3]- جلال الدين السيوطي، صون الكلام عن فن المنطق والكلام، شرح وتعليق د. علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1947، ص 45.

وبين الثقافتين، فبينما كان منطق اليونان يهتم بالشكل والصورة، كان منطق العرب يهتم بالفكرة والتعبير عنها والحكم عليها بالصحة أو الفساد[1]

وقد أولى علماء أصول الفقه البحث الدلالي أهمية قصوى، لأن طبيعة تخصصهم فرضت عليهم الاهتمام بهذا الجانب ، إذ لا سبيل إلى وضع القواعد إلا بمعرفة دلالة القرآن والسنة،وهما نصّان عربيان يفهمان في إطار لغة العرب وبمنطقها ذاته.

ولا يمكن فصل هذه القواعد اللغوية عن القواعد الشرعية، لأن ما يميز عمل الأصولي أنه يتعامل مع النص باعتباره وحيا أو مجاوزا لما هو بشري، وهذا الوحي قد أنزل للبشر ليحكم حياتهم، هذا من جهة،ومن جهة أخرى فقد جاء بلسان عربي مبين، ولذا ينبغي أن يفهم حسب ما تقتضيه قواعد اللغة ويقبله منطقها.

لقد كانت دراسة الأصوليين للمعنى متميزة في عصرها عن دراسة البلاغيين واللغويين، ومن أهم ما يميزها أنها كانت تحاول الوصول إلى نتائج أو قوانين عامة يعتمد عليها في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام بخاصة، كما يعتمد عليها في فهم النصوص اللغوية بعامة، وهم يعتمدون في استنباط هذه القوانين والقواعد على العرف اللغوي العام والعرف الشرعي الخاص في الاستعمال ،مراعين أن العرف الشرعي يعد جزءا من العرف اللغوي يؤثر فيه ويتأثر به.[2]

وقد فرضت عليهم مسؤولية التشريع التعمق في دلالة اللغة والتثبت في النظر، "فإن الأصوليين دقّقوا البحث في مسائل العربية لابتناء الأحكام الشرعية عليها، فكانوا

---

[1]- ينظر : السيد أحمد عبد الغفار: المرجع السابق، ص09.

[2]- ينظر: طاهر سليمان حمود ة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، دط، 1997(من المقدمة)

أحوط في التحقيق والتدقيق والاستيعاب لجزئيات المسألة، فحصروا المسألة وضبطوها في قاعدة كلية كما هي عادتهم فيما يبحثونه.[1]

ولعلنا نتساءل عن طبيعة علاقة المنهج الأصولي في بيئته الفكرية بغيره من مناهج العلوم القريبة منه في الاشتغال وهي علم التفسير وعلم البلاغة.

إن النظر بتدبر في تاريخ البلاغة العربية وتطورها يهدينا إلى معرفة طرق تأثرها بعلم أصول الفقه، فلو رجعنا إلى مصادر البلاغة العربية القديمة لوجدنا البلاغيين قد استخرجوا غير قليل من منهجهم وحركتهم في تدبر آيات الله جل جلاله والحكمة النبوية من منهج الأصوليين وحركتهم في استنباط قواعد كلية تستمد أولا من واقع ماثل، أم تتجسد كائنا حيا، يتفاعل ويتعامل مع كل واقع مشهود[2]، "ومراجعة علاقة التفكير البلاغي في نشأته بالتفكير الأصولي تبين أن البلاغيين تأثروا بالأصوليين في منهاجية التفكير، وتحويله إلى تفكير علمي أكثر مما يزعم أن البلاغة بالغة التأثر بالمنطق اليوناني".[3]

"لقد كان كثير من البيانيين سلفا وخلفا ذا مكانة في كل من أصول الفقه والبلاغة، بل إنه لا يكاد المرء يحسن تمثل آراء أحدهم البيانية إلا من بعد تمثّل حديثه في أصول الفقه، ترى ذلك ذا جلاء مثلا عند القاضي عبد الجبار، والعضد والسيد مما يؤكد لنا أن أقرب العلوم رحما بعلم أصول الفقه علم البلاغة العربي..."[4]

1- السيد أحمد عبد الغفار،المرجع السابق، ص05.

2- ينظر: د/ محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين ، دراسة منهجية تحليلية، مكتبة وهبة، ط1، 2009 (من الهامش)، ص17.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص17.

4- المرجع السابق، ص18.

ولكن علم أصول الفقه – بحكم طبيعة نشأته، قد اختلط بكثير من العلوم وامتزجت مسائله بما ليس منها، وفي هذا يقول الغزالي(ت: 505هـ):

"وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه".[1]

ولكن كان غرض الأصوليين الأساسي هو وضع قواعد وضوابط في بحث النصوص الشرعية من أجل الوصول إلى دلالتها لمعرفة الأحكام الشرعية ،وفي بيان منهجهم يقول أحد الباحثين المعاصرين:"كان علماء أصول الفقه إذن أكثر الطوائف العلمية الإسلامية عناية بدراسة المعنى، وكانت عنايتهم في ذلك تفوق عناية اللغويين والبلاغيين، وقد حاولوا فهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بالاعتماد على استقراء الأساليب والمفردات العربية ودراستها مع الاستعانة بالنتائج التي توصل إليها البلاغيون واللغويون، وقد انتهوا من ذلك كله إلى قواعد وضوابط يتوصل بها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية فهما صحيحا يطابق ما يمكن أن يفهمه العربي الفطن الذي خوطب بهذه النصوص وكانت العربية لغته سليقة، أي قبل أن يعتري التغير لغة الخطاب؛ولما كانت هذه القواعد لغوية اعتُمد فيها على دراسة التراكيب والألفاظ

[1] – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996، ص 09.

العربية فإنها تعد دراسة دلالية طيبة يمكن أن تستثمر نتائجها في دراسة النصوص اللغوية بعامة".[1]

السياق عند العرب والغرب:

أ- السياق عند العرب:

"إن الاهتمام بالسياق (Le contexte) والبحث فيه والتنظير له كأداة إجرائية في الدرس اللساني الحديث هو وليد علم الدلالة اللغوي (La sémantique linguistique) ...

وإذا رجعنا إلى المعاجم العربية القديمة المتخصصة للمصطلحات لم نجد ذكرا للفظ "السياق"، وهذه المعاجم مثل "معجم في المصطلحات والفروق اللغوية" لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني، و"التعريفات" للشريف الجرجاني، و"كشاف اصطلاحات الفنون" لمحمد علي بن علي التهانوي.[2]

وإذا رجعنا إلى المعاجم العربية العامة القديمة وجدنا ما يلي:

1- "لسان العرب" لابن منظور:

أورد لفظ السياق في مادة "تسوق" يقول: السّوق: معروف، ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقا وسياقا، وهو سائق وسواق...

وساق إليها الصداق والمهد سياقا وأساقه .... وساق فلان من امرأته أي أعطاها مهرها والسياق: المهر..."[3]

[1]- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، دط 1997، ص11.

[2]- ينظر: علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، دار الثقافة، ط01، 2000، ص 28-29.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، مادة سوق، ج10، ص 166.

2- أساس البلاغة: للزمخشري (ت 538 هـ .)

إضافة إلى المعاني السابقة لكلمة "سياق" أورد الزمخشري دلالة أخرى وهي: "وهو يسوق الحديث أحسن سياق، و"إليك يساق الحديث" وهذا الكلام مساقه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه: على سرده...".[1]

أما إذا أخذنا "المعجم الوسيط" الذي ألفه إبراهيم أنيس وآخرون، فسنجد ما يلي:

"السياق: المهر وسياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه.

والسياق: الترع يقال: هو في السياق: الاحتضار."[2]

هذه المعاني بعيدة عن معنى السياق كما هو محدد اليوم، بل إن المعاني التي أوردها "المعجم الوسيط" هي عنها التي أوردتها المعاجم القديمة ك "لسان العرب" و "أساس البلاغة"

ب- السياق عند الغرب

السياق من خلال القواميس اللغوية الغربية:

أ- القواميس العامة:

1 - قاموس الجيب:

"السياق هو ما يصاحب، يسبق ، أو يتبع نصا، للتوضيح"[3]

2- روبيرا الصغير ل . : ألان ري ودي بوف:

أورد المؤلفان تعريفين للسياق:

---

[1]- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، ط1، 1992، ص 315.

[2]- د/ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج1، ص 465.

[3]- Larousse de poche, librairie Larousse.1954, P81

أ. مجموع نص يحيط بعنصر لغوي (كلمة، جملة، جزء من ملفوظ) ويتعلق بمعناها وقيمتها.

ب. مجموع الظروف التي في إطارها يتدرج فعل ما، فهناك السياق السيكولوجي للتصرف، والسياق السياسي، العائلي...[1]

القواميس الغربية المتخصصة:

1. قاموس السيميائيات: لغريماس وكورتيس:

ورد فيه عن تعريف السياق ما يلي:

"السياق هو مجموع النصوص التي تسبق و/ أو تواكب وحدة تركيبية معينة وتتعلق بها الدلالة La Signification حيث يمكن له أن يكون صريحا أو لسانيا، ويمكن أن يكون ضمنيا، ويتميز في هذه الحالة بأن سياق خارج لساني، Extra linguistique، أو مقامي"[2]

القاموس الموسوعي لعلوم اللغة" ديكرو و تودوروف:

يعالج الباحثان في القسم المعنوي "بمقام الخطاب" مجموعة من القضايا التي تتعلق بالسياق والمقام؛ فمقام الخطاب هو مجموع الملابسات التي في إطارها يتحدد فعل التلفظ (L'acte d'énonciation) سواء كان مكتوبا أو شفويا...ونسمي أحيانا هذه الملابسات بالسياق، ويفضل (ديكرو) ربط مصطلح السياق بما هو لغوي محض

1- A Rey et J. Redebove : Le petit Robert 1. 1989, p : 378

2- A. Grimas, J. courtes, sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette université, p.p :66-67.

أي بالوحدات الصوتية والمعجمية التي تسبق أو تلحق الملفوظ خاصة وبتعبير أكثر دقة المركبات (Les syntagmes) التي تنتمي إليها."[1]

جون دي بوا: قاموس اللسانيات:

يحدد السياق حسب جون دي بوا كما يلي:

1-المحيط: L'environnement: أي الوحدات التي تسبق أو تلحق وحدة محددة ويسمى بالسياق أو السياق الشفوي.

2-مجموع الشروط الاجتماعية التي يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات القائمة بين السلوك الاجتماعي والسلوك اللساني وغالبا يحدد السياق: بالسياق الاجتماعي لاستعمال اللغة ونقول أيضا المقام، وهو مجموع المعطيات المشتركة بين المتكلم والمستمع في مقام ثقافي ونفسي، للتجارب ومعارف كل منهما".[2]

من خلال ما تقدم يتضح لنا مدى اهتمام القواميس الغربية بمصطلح "السياق" ومختلف دلالاته، ومدى أهميته في الدرس اللساني والدلالي.

مصطلح السياق عند علماء أصول الفقه:

لا نكاد نجد تعريفا صريحا محددا للسياق عند العرب القدامى، ولكن يمكنن ا أن نستشف مدى حضور عناصره التي تقترب مما هو في البحث الدلالي الحديث، ثم نورد بعد ذلك تعريف العرب المحدثين، ومدى اختلاف اتجاهاتهم بشأنه، لنختار ما ن راه أوفق وأكثر تطابقا مع غرض دراستنا.

1- نقلا عن: علي آيت أوشان، المرجع السابق، ص 32، 33.

2- Jean du bois : Dictionnaire de linguistique. Librairie Larousse, 1973. p.p :120-121

– لقد وردت لفظة السياق في عبارات العلماء القدامى منفردة ومقرونة بغيرها، فيقال: (دل سياق الكلام على كذا) و(هذا ما يدل عليه سياق القول وسياقه) و(لابد من مراعاة سياق القول وسياقه ولحاقه) ويقولون أيضا (سيق النص لغرض كـ ـذا أو لقصد كذا) و"سيق له الكلام أصالة أو تبعا" "ويأبى عليه السياق" و "يـ ـدل مسـ ـاق الكلام " وقد يعبرون عنه بقولهم: " دل عليه أول الكلام أو وسطه أو آخره" و "دل عليه النظم" ويقتضيه نسق الكلام" [1] وكل هذه العبارات الدالة على إدراكهم إجمالا لمفهوم السياق نجدها في مختلف مجالات العلوم كالأصول والتفسير وشروح الحديث وكتب البلاغة.

فالشافعي (ت 204 هـ .) مثلا يشير في كتابه "الرسالة" إلى دور السـ ـياق في فهم خطاب العرب فيقول: عن الظاهر:(...وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غـ ـير ظاهره...)[2] فهو يرى تلازما وارتباطا بين السياق والمقام، ويمكن أن يعزى إليه أنـ ـه يرى المقام من صلب السياق.

ويعد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ .) من أبرز الأصوليين الـ ـذين تعرضـ ـوا لمصطلح السياق بعد الشافعي، وهو قد عدَّ السياق شاملا للمقام، حيث عقـ ـد فنـ ـا خاصا أسماه: "الفن الثاني: فيما يقتبس من الألفاظ لا من حيث فحوها وإشارتها"[3]

ثم ذكر تحت هذا الفن خمسة أضرب، اثنان منها ظاهر في إعطاء معنى (المقام)، وهما الضربان الأول والرابع، فيقول في الأول: " ما يسمى اقتضاء وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن

[1] –ينظر:نجم الدين قادر كريم الزنكي ،نظرية السياق –دراسة أصولية– دار الكتب العلمية، ط 1، 2006، ص 45.
[2] – محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، شرح وتعليق: د.عبد الفتاح ظافر كبارة، دار النفائس بيروت ط1، 1999م
[3] – أبو حامد الغزالي، المستصفى ، ص 263.

كون المتكلم صادقا إلا به، أومن حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به، أو من حيث يمتنع تبوبه عقلا إلا به"[1] فقد ذكر ثلاثة أمور تعود برمتها إلى المقام، فصدق المتكلم أمر يتوقف على القرائن الخارجية الحالية، أي معرفة محل الكلام، ويتوقف وجود اللفظ وجودا شرعيا على المعرفة بعادات الشرع ومقاصده.

ويقول في الضرب الرابع: "فهم غير المنطوق به من المنطوق به بدلالة سياق الكلام ومقصوده كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: **فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا** [2] ويصرح فخر الدين الرازي (ت 606 هـ.) في تعريفه للسياق بعمومه لكل دليل يكتنف اللفظ، فيقول : "نريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى".[3]

ولعل هذه العبارات الواردة في كلام الأصوليين في تعريف السياق هي التي دفعت ببعض الباحثين إلى القول بأن السياق عند الأصوليين جاء شاملا للمقام.

أما الحنفية فيستخدمون مصطلح (سياق النظم) للدلالة على السياق المقالي، لأن النظم عندهم بمعنى اللفظ، وهو ما انتظم الكلمة أو الجملة أو العبارة سابقا عليها أو لاحقا لها، ويمثلون لها بقوله تعالى: **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** [4] ؛ فقالوا الأمر في الآية بالإيمان أو الكفر لا يفيد التخيير والإباحة، بقرينة سياق النظم، وهو الوعيد بالنار لمن كفر وظلم و لم يؤمن.[5]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 264.

[2] – الإسراء، الآية: 24.

[3] – فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ج01، دط، دت.

[4]- سورة الكهف، الآية: 29.

[5]- ينظر:نجم الدين قادر كريم الزنكي ،نظرية السياق –دراسة أصولية- دار الكتب العلمية، ط 1، 2006، ص 45.

و يستخدم الحنفية أيضا عبارة (سيق له الكلام) أو (المسوق له الكلام) عند حديثهم عن الفرق بين الظاهر والنص، والعبارة والإشارة، ويشيرون به إلى كل القرائن التي تفسر الغرض من سوق الكلام من القرائن المقالية والقرائن المقامية، ولذلك ينوعون اللفظ في التعبير عن هذا الغرض، فيقول بعضهم:[1] (ما يزداد وضوحا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم[2]، بدلا من عبارة (سيق له الكلام) ويدل هذا التنويع على أن مرادهم بذلك ما هو أعم من سياق النظم، وذلك لتصريح بعضهم بأن ازدياد الوضوح في الخطاب لقرينة تفهم من ملاحظة وصف المتكلم وحاله.[3]

وينبغي أن نفهم أن اقتصارهم على التصريح بالمتكلم فقط لا يعني أنهم لا يلاحظون حال المخاطب لمعرفة الغرض الذي سيق النص من أجله، بل ذكر السرخسي أنهم يضمنون حال المخاطبين في حال المتكلم باعتبار أن المتكلم في كلامه ملاحظ له، وحجته في ذلك ان الكلام لم يصدر من المخاطب، بل صدر من المتكلم، لذلك فإن وصف المخاطب تابع لوصف المتكلم وخطابه، لأنه ينوي في قصده ما تلبست به حال المخاطب....[4]

وممّا سبق نفهم ما يلي:

1) أن الأصوليين يطلقون لفظ (السياق) ويريدون به ما سبق اللفظ أو لحقه من قرائن لفظية.

---

[1]- السرخسي، المحرر ص122

[2]- أمير بادشاه ، محمد أمين، تيسيرالتحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، دار الكتب العلمية، دط، دت، ص87

[3]- المصدر نفسه، ص81

[4]- نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق – دراسة أصولية- دار الكتب العلمية، ط1، 2006 ص 43.

2) أنهم قد يطلقون لفظ (السياق)، ويريدون به الغرض الذي من أجله ورد الخطاب[1].

نظرية السياق في علم الدلالة الحديث:

لقد تكاملت نظرية السياق واستوت على سوقها في الدراسات الغربية، وسنحاول أن نتتبع باختصار أسباب نشأتها ومراحل تطورها.

يعد العالم الانجليزي J.R.FIRTH (ت 1960 م) زعيم الاتجاه المعتمد نظرية السياق في الدرس اللغوي الحديث، وقد عرفت مدرسة لندن بهذا المنهج السياقي، أو المنهج العملي.

لقد أكدت هذه المدرسة تأكيدا كبيرا على الوظيفة الاجتماعية للغة، بمعنى أن الدلالة تتوقف على البعد الاجتماعي والصوتي والنحوي والمعجمي جميعا[2]، فهذه المدرسة ترى أنه من أجل معرفة المعنى يمكن أن نتقبل الحديث اللغوي بشكل كامل وبعد ذلك نختبره على مستويات مختلفة بالترتيب التنازلي مبتدئين بالسياق الاجتماعي الذي يقع بيانه عل عاتق سياق الحال، context of situation الذي يحدد إطار الحديث اللغوي وبيئته والظروف والملابسات التي صاحبته، ثم نتقدم خلال النحو والمفردات إلى الأصول ووظائفها[3].

فمعنى الكلمة عندهم هو استعمالها أو الدور الذي تؤديه في السياق، فلا ينكشف إلا من خلال سوق الوحدة اللغوية، أو وصفها في سياقات مختلفة، ذلك أن

---

[1]- المرجع نفسه، ص 43-44

[2]- حبلص، البحث الدلالي عند الاصوليين، ص31

[3]- مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عند العرب، الدار ضياء، عمان، دط،1985، ص157

معظم الوحدات الدلالية تتجاور مع وحدات أخرى، ولا يمكن وصف معانيها وتحديد دلالتها إلا بعد ملاحظة الوحدات المجاورة لها[1].

وقد تأثر فيرث في هذه النظرة بالأنثروبولوجيين، لاسيما مالينوفسكي B.MALINOWISKI الذي عرف عنه في دراسته للدور الذي تلعبه اللغة في المجتمعات البدائية أنه عالج المعنى في مركز المجتمع، وذلك بعد أن فشل أثناء عمله في جزر تروبيرياند في إخراج ترجمة مقبولة للنصوص التي سجلها، فوصل إلى أن المعنى لا يمكن إدراكه إلا بعد معرفة الحال التي كان عليها وقتئذ[2].

ومع ما كان يراه فيرث من فضل ل"مالينوفسكي" عليه، إلا أنه كان يرى أن سياق الحال مازال بحاجة إلى دقة وإحكام في ناحيته اللغوية، فهو أراد تخليص دراسة المعنى من المناهج الخارجة عن المعنى من جهة، وإخضاعها للملاحظة والتحليل الموضوعي داخل اللغة من الجهة الأخرى.

وتطرح هذه النظرية منهجا شاملا في دراسة اللغة بصورة عامة، ودراسة المعنى بشكل خاص، يستوي على ثلاثة أركان رئيسية هي:

أولا: يجب أن يعتمد كل تحليل لغوي على "المقام أو سياق الحال" مع ملاحظة كل ما يتصل بمقام النص من ظروف وملابسات؛ فسياق الحال هو جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي أو للحال الكلامية ويشمل ذلك:

---

[1]- مختار عمر، علم الدلالة، ص68-69

[2]- ينظر: مجاهد، الدلالة اللغوية، ص158

أ- المظاهر المرتبطة بالمشاركين متكلمين وسامعين، من ملامحهم الظاهرة وصفاتهم النفسية، ويمكن أن يتضمن كلام المشاركين والحديث غير الكلامي عند المشاركين كأفعالهم وسلوكهم وتصرفاتهم أثناء الكلام.

ب- الأشياء والموضوعات المرتبطة بالموقف:

ج- الأثر الذي يتركه الحدث الكلامي كالاقتناع أو الألم أو الإغراء أو الضحك أو البكاء.

د- العوامل والظواهر الاجتماعية المتعلقة باللغة والسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي ، كمكان الكلام وزمانه وجميع الأوضاع الخارجية الأخرى، وكل ما يطرأ أثناء الكلام مما يتصل بالموقف أيا كانت درجة الارتباط والتعلق[1].

ثانيا: يجب تحديد بيئة النص المدروس وصيغته، حتى نضمن الاحتفاظ بالنسق الذي جاء فيه الكلام، فلا نخلط بين لغة وأخرى، أو لهجة وأخرى، أو بين مستوى كلامي وضيع ومستوى كلامي رفيع، فالخلط بين تلك الأمور يشوه المعنى ويجهض أركان الفهم الصحيح، فلغة العامي غير لغة الفصيح، ولغة الشعر غير لغة النثر، ولغة المثقفين غير لغة العوام.....وهكذا دواليك.

ثالثا: يجب النظر إلى الكلام اللغوي على أنه مكون من أحداث معقدة ومركبة، فيكون المنهج الأيسر والأسلم تفريق النظر إلى مراحل هي فروع اللغة ونتائجها بعد تحكيمها في الكلام، فتكون تلك النتائج خاصة ذلك الكلام المدروس. وتبدأ تلك المراحل من تحليل الدلالة الصوتية، ثم الدلالة الصرفية، والنحوية والمعجمية

[1]- انظر: حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص214-215

والاجتماعية، ولا بد من الربط بين نتائجها ربطا يمتزج بسائر عناصره سياق الحـال، وهكذا نجد أن نظرية السياق تضم في التحليل اللغوي العنايـة بـالمتكلم والسـامع وتكوينهما الثقافي، ولغة التخاطب بينهما، والظواهر الاجتماعية والعادات والتقاليد، والأحداث المخزونة في أذهان المتخاطبين وفي ذاكرة المجتمع، والمعتقدات والتصورات السائدة، والأوضاع السياسية والاقتصادية والطبيعية، حتى حالة الجو والمناخ إن كان لها دخل في الكلام، ويمكن أن تضم حركات الجسد من إشارة بالأعضـاء وتعـبير بالملامح، وكل حركة عضوية أخرى من هز الرأس وقيام وقعود، مما يعد قرائن حالية في أثناء الكلام...[1]

إن أهمية نظرية السياق تتمثل في عنايتها بالشق الاجتماعي للمعنى، وهو ما يسـمى بسياق الحال، لأن إجلاء المعنى على المستويات اللغوية، الصوتية والصرفية والنحويـة والمعجمية لا يعطينا إلا معنى "المقال"، أو "المعنى الحرفي"، وهو معنى فارغ من محتـواه الاجتماعي والثقافي، منعزل عن القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديـد المعـنى[2]، ولذلك كان من الضروري العناية به، ومن ثم فإن المعنى الدلالي يشمل جانبين أولهما يتمثل في "المقال" والآخر "في المقام" أو "سياق الحال"[3]

لقد وضعت لنا نظرية السياق مقاييس لشرح الكلمات وتوضيحها عن طريق التمسك بما سماه الأستاذ فيرث" ترتيب الحقائق في سلسلة من السياقات، أي سـياقات كـل واحد منها ينطوي ضمن سياق آخر، وكل واحد منها وظيفته بنفسه، وهو عضو في

---

[1]- أنظر: واد عواطف كنوش المصطفى، الدلالة السياقية عند اللغويين، دار السياب، ط1، 2007ص 196-197، ود.محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى- أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007 ص120-122.

[2]- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الاصوليين، ص217

[3]- ينظر: تمام حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، الهيئة المصرية، العامة للكتاب القاهرة، دط، 1973، ص337-338

سياق أكبر، وفي كل السياقات الأخرى، وله مكان خاص فيما نسميه سياق الثقافة"[1]

يقول فيرث:" لدى أهل النطق نزعة إلى القول بأن للكلمات والأطروحات "معنى" في حد ذاتها يمكن بطريقة أو بأخرى تحديده بمعزل عن المشاركين في الخطاب والظروف والمناسبات التي وقع فيها الحدث الكلامي، يبدو أنهم لا يرون في طرحهم أهمية الأخذ بعين الاعتبار دور المتكلمين والمستمعين ، أما أنا فأقترح أنه لا يمكن الفصل فصلا تاما بين الأصوات (المتكلمة) وبين السياق الاجتماعي الذي تلعب فيه دورها، وبالتالي فإنه يجب النظر إلى كل النصوص في اللغات المنطوقة على أنها تحمل في طياتها مقومات القول، بحيث تحيل إلى مشاركين نموذجيين في سياق معمّم[2]

المراد بنظرية السياق في البيئة الأصولية:

نعني بالنظرية في هذه الدراسات المعنى الاصطلاحي الحديث، فهي وإن لم تكن متداولة في الوسط الأصولي قديما ،إلا أنه لا مانع من اقتباسها مادامت لا تعارض الأسس العلمية، وتخدم الغرض العلمي المنشود، لا سيما وقد أصبح السياق في عصرنا هذا يدرس على مستوى نظرية دلالية متكاملة[3].

يمكن إذن بعد التعريف بمصطلحي (النظرية) و(السياق) أن نقدم تعريفا لنظرية السياق فنقول: " "إنها الإطار العلمي الذي يشتمل على القواعد المتعلقة بفهم الخطاب وتفسيره على مستوى نظمه ومستوى مقامه الذي ورد فيه، بحيث يتيسر للمتفهم

---

[1]- استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر: د.كمال بشر، ص50-51

[2]- ينظر: Firth, J.R. (1957) papers in linguistics, Oxford University Press نقلا عن: ج.ب.وج.يول، تحليل الخطاب، تر: د.محمد لطفي الزليطني ود. منير التريكي، جامعة كمبردج، دط، 1983، ص46.

[3]- ينظر: نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص74

إدراك الصلة بين أنحاء النظم وفهم الغرض الذي سيق له الخطاب والمعنى الـ ـذي أراده المتكلم". [1]

وتجدر الإشارة إلى أن دراسة هذه النظرية دراسة أصولية تعني أن تنبثق زاوية النظر من أفق الدرس الأصولي الذي يعنى بضبط فهم الخطاب والطرق المؤدية إلى إدراك المقصود منه، بحيث تتم صياغة الإطار العلمي صياغة أصولية تعي أن النص الشرعي متعال عن الزمان والمكان، وتدرك أن له مقاصد أراد شارعها أن تكون شاملة لكل الأزمنـ ـة و الأمكنة والبقاع والمكلفين، وتتجاوز الفلسفة الغربية التي تسوّي بين النص الإلهي وكل نص أدبي أفرزته ثقافات وأنتجته بيئات، تتجاوز الرؤية التي ترى أن كل نص رهـ ـين بظروفه الخاصة وملابساته التي لا تتعالى عن الأزمنة والأمكنة، الرؤية الـ ـتي تـ ـرى أن اللغة لعبة لا قرار لها وأن موقف القارئ وثقافته تتمكن من النص وتفسيره وفق الميول والانطباعات والتوجهات التي بداخله، حتى يصبح المعنى عـ ـدما بـ ـلا محتـ ـوى ولا مضمون.

فالدراسات الغربية في عصر ما بعد الحداثة، بصورة عامة تنطلق في تفسير النصـ ـوص من استحضار بيئة المخاطب والمتكلم والمفاهيم والتصورات المتوارثة جيلا بعد جيل، المصوغة في لغة مخصوصة، المتشكل عنها موقف القارئ للنص، تحليلا وتخريجا.

هذه الرؤية لو تمكنت من النص الشرعي لجعلته فاقد الدلالة، ولسادت الترعة العدمية في الأديان، وذهبت الأحكام والقيم، وسادت الفوضى، وادعى كل قارئ اسـ ـتقلاله بفهمه، بل أصبحت الأحكام متغيرة بتغير الأذواق والميول، حتى يصبح الدين ثقافـ ـة ليس إلا.

---

[1]- نجم الدين قادر الزنكي، نظرية السياق، ص75

فنظرية السياق في الإطار الأصولي نظرية خادمة لمعنى النص، تأخذ بعين الاعتبار كون النص الإلهي متعاليا ومعجزا وخالدا، وهي في الوقت نفسه تأخذ بعين الاعتبار معهود المخاطبين والملابسات الجزئية التي صحبت صدور بعض النصوص، فهي نظرية تتقيد بمقاصد الشارع، فلا تخضع النص الإلهي للهوى البشري والثقافة الإنسانية، بل تضع النص موضع المهيمن على الواقع والحاكم عليه، فما كان من أعراف وأسباب خاصة أو ملابسات صحبت صدور الشرع مقصودةً للشارع فهي معتبرة في تفسير مساق النص، وما لم يقصدها الشارع فلا يمكن أن تكون مقصودة من مساق النص.

ونظرية السياق عند الأصوليين لا تتوسع في اعتبار الحال والمقام على حساب المقال، كما تفعل النظرية الغربية، **بل الأصل في اعتبار المقام أن يكون له موضع في المقال،** فإذا تعارض المقال والمقام قدم المقال؛ أما النظريات الغربية فهي تتوسع في المقام على حساب المقال، ولا تبقي للنص المنزّل قدسية وفوقية، ولذلك تخضع النصوص المنزلة للنقد والمراجعة والفحص كأي نص أدبي أفرزته ثقافة معينة أو أحداث وظروف وقتية.

وللمقام دور خطير في هذه النظرية، لأن له دورا كبير في تجلية النص أو الانحراف به عن قصده، لا سيّما النص الشرعي المفارق للزمان والمكان ،الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ذلك أن المقام الذي يرد فيه النص مهما كان عاما وشائعا يتمتع بوجه من الخصوصية الزمانية والمكانية يفارق بها مقاما آخر، ومن هنا ذهبت المدارس الغربية إلى أن كل نص هو وليد بيئة وظرف تاريخي ولا يفارق البيئة التي جاء فيها، ولذلك فهم يحصرون النص في الإطار التاريخي الذي ورد فيه، ولا يفرقون بين الوحي الإلهي المعصوم، والنصوص البشرية، ومن ثمة لا يترددون في أن الشرائع

السماوية تخص البيئة التي نزلت فيها، ويرتبون على ذلك أن الشرائع قاصرة عن تلبية حاجات الأمم في بيئات مختلفة، "ومعنى ذلك أنهم جعلوا الوحي جملة وتفصيلا أمرا تاريخيا خاضعا للتغيير والتبديل، ويرونه خطابا لا عصمة له كسائر النصوص البشرية". (1)

السياق عند الشاطبي:

فإذا انتقلنا إلى الشاطبي تبيّن لنا بجلاء أن كلّ مباحثه الدلالية في كتابه "الموافقات" قد أقامها على أساس السياق ،وسيتضح في فصول البحث التالية أن منهجه المقاصدي والاستقرائي قد وجّه توظيفه للسياق ،ويمكن الاستشهاد هنا بما يقوله عن كلام العرب :" كلام العرب بإطلاق لا بد فيه من اعتبار مساق الصيغ"(2)

ويعتمد في كل ما يقرره عن اللسان العربي على الاستعمال والقصد،فيقول: "إن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه... فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان". (3)

فقد أراد بالاستعمال هنا وضع اللفظ العام في السياق، ثم جعل ضابط وجوه الاستعمال الكثيرة مقتضيات الأحوال؛ فالسياق إذا يجعل المفردة أو الجملة أو العبارة ذات معنى استعمالي، وذلك المعنى الاستعمالي إنما يميزه عن غيره من وجوه الاستعمال مقام الخطاب ومقتضى حاله.

1- ينظر: الزنكي، نظرية السياق، ص77.

2- الشاطبي، الموافقات، ج 03، ص 307 .

3- المصدر نفسه، مج2، ج3، ص 241.

ولعل فيما ذكرنا هنا من اعتماد الشاطبي على السياق في درسه الدلالي إشارة إلى ما يتميز به منهجه عن غيره من الأصوليين، وهذا ما سنعالجه في الفصول التالية.

الباب الأول : القواعد الدلالية العامة في ضوء السياق في لسان العرب

الفصل الأول : دلالة النص الشرعي وسياق معهود العرب

الفصل الثاني : التركيب و السياق

الفصل الثالث: الوضع والاستعمال

الفصل الرابع : الدلالة المركزية والدلالة الهامشية

الفصل الأول: دلالة النص الشرعي وسياق معهود العرب

المبحث الأول: الدلالة وسياق معهود العرب عند الشافعي

المبحث الثاني: الدلالة وسياق معهود العرب عند الشاطبي

المبحث الثالث: الدلالة وسياق المقاصد عند الشاطبي.

الفصل الثاني: التركيب والسياق

المبحث الأول: دلالة اللفظ المفرد والتركيب .

المبحث الثاني: المعنى الإفرادي و المعنى التركيبي.

المبحث الثالث: المعنى التركيبي و سياق المقاصد.

المبحث الأول: دلالة اللفظ المفرد والتركيب.

عالج الشاطبي مسألة دلالة اللفظ المفرد داخل التركيب، كما عالج دلالة التركيب ككل، وسنحاول أن نتبين موقفه في تنظيره للدلالة ونتعرف إلى أي مدى يعتدّ بالسياق وما يتبعه من قرائن و مقتضيات أحوال في هذا الجانب من مباحثه الدلالية من خلال شواهد كثيرة من "الموافقات".

لقد سبق الشاطبيَّ كثيرٌ من اللغويين والبلاغيين الذين أعطوا الأفضلية للتركيب، ورأوا "أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى يليها"(1) و يقول ابن الأثير (ت 637 هـ): "أن التفاضل يقع في تركيب الألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها"(2).

و يقرر الشاطبي أولوية التركيب على اللفظ المفرد كقاعدة في التحليل الدلالي حسب مقتضيات اللسان العربي، فيقول عن عادة العرب في لسانها: "أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها ولا يعد ذلك اختلافا ولا اضطرابا، إذا كان المعنى المقصود على استقامة" (3).

وقد استدل على ذلك بالروايات الصحيحة الواردة في القراءات، فلم يكن يعنى فيها بالألفاظ المفردة ما دام المعنى صحيحا، "لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على

1- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تج: السيد محمد سيد رضا دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1981، ص55.

2- ابن الأثير، المثل السائر، ج1، تج: د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة، ط1، 1959، ص 151.

3- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 63.

استقامة، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب؛ ك(مالك) و(ملك) ... لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب، وهذا كان عادة العرب"[1].

فتبديل لفظ بلفظ آخر يرادفه أو يقاربه لا ضرر فيه إذا كان معنى التركيب في مجمله واضحا و بَيِّنًا لدى المخاطَب.

ولكن هذه الحالة تخالف الحالة التي يتوقف فيها فهم المعنى التركيبي على معنى اللفظ الإفرادي، وقد استدل الشاطبي على ذلك براوية مأثورة تتعلق بتفسير آية من كتاب الله، هي قوله تعالى: "**أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ**" [2] فيقول الشاطبي: "فلو كان فهم اللفظ الافرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفا، بل هو مضطرٌّ إليه، كما رُوي عن عمر نفسه في قوله تعالى: " **أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ**" فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هذيل: التخوُّفُ عندنا التنقُّصُ، ثم أنشده:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا ** كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ.

فقال عمر: "أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم"، فليس بين الخبرين تعارض، لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه، بخلاف الأول"[3].

فقد أورد الشاطبي هذه الرواية ليميّز بين حالتين للفظ المفرط: الحالة الأولى التي يكفي فيها فهم معنى التركيب بمعونة السياق، والحالة الثانية التي لا بدّ فيها من وضوح معنى اللفظ المفرد لتوقّف معنى التركيب عليه كما في الرواية السابقة التي استشهد بها.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 63.

[2]- سورة النحل، الآية: 47

[3]- الشاطبي، المصدر السابق، ج2، ص 67.

يقرر الشاطبي بكل وضوح أن اللفظ عنصر في الحدث اللغوي في إطار الموقف الكلامي، سواء تعلّق الأمر بالخطاب أو المخاطب أم الجميع فيقول: "إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك"[1].

و يتضح لنا أن "شمولية نظرة الإمام وتمثله لعناصر الخطاب مؤذنة بأن دراسته للفظ تؤخذ من سياقها العام"[2]، بكل ما تتطلبه من ضرورة النظر في حال "المخبر والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك...من الأمور الخارجية، وعمدتها مقتضيات الأحوال"[3]

وقد تنبّه كثير من الأصوليين قبل الشاطبي إلى دور السياق في فهم معنى الألفاظ المفردة[4]، و أن الألفاظ المفردة تتحدد دلالاتها وتتعين في السياق،و"بحث الدلالة المعجمية للفظ ليس إلا مرحلة سابقة من مراحل دراسة المعنى من خلال السياق بشقيه اللفظي والحالي"[5] وأن "دلالات الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته"[6].

"هذا الوعي البالغ بفلسفة اللغة هو الذي أعان على رصد اقتدار الكلمة على لا حب مساقاتها اللفظية والحالية على أداء كثير من الدلالات وفقا لمساقها، ومن هنا تعددت الاعتبارات التي نظر منها الأصوليون إلى الكلمة لبنة في بناء متكامل يشد بعضه بعضا،

1- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 34.

2- عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، ص 230.

3- الشاطبي، الموافقات، ج02، ص 67.

4- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 268،و ينظر أيضا ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1،ص9-10.

5- طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ، ص 232.

6- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1،ص18.

ويهدي بعضه إلى بعض، وهذه الاعتبارات تحيط بالكلمة من لحظة ميلادها ووضعها إلى قرارها في قلب السامع وتصوره لمدلولها".[1]

وتناول الشاطبي دلالة اللفظ في سياق النص ، و لم يكتف بسياق تركيب الجملة، فلا بد حسبه من النظر إلى الكلام ككل، و إلى تعلق الجمل بعضها ببعض، قبل محاولة التوصل إلى الدلالة.

يقول في بيان سياق النص: "والقول في ذلك – والله المستعان– أن المساقاة تختلف باختلاف الأحوال والأوقات، والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد..." [2].

فيجب على المجتهد النظر في النص بمجموعه إذا تعلق بقضية واحدة، انطلاقا من بدايته إلى نهايته، ورجوعا من نهايته إلى بدايته، ويتابع الشاطبي في بيان نمط القراءة المطلوبة فيقول:

"فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم".[3]

1- محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، ص 34.

2- الشاطبي، الموافقات، ج3، 309.

3- الشاطبي، الموافقات، ج3، 310.

ويتّضح لنا من كلام الشاطبي عند حديثه عن ارتباط الجمل ببعضها، مدى تقاربه مع ما تعارف عليه السياقيون باسم "الرصف".

فالكلمة تكتسب قيمتها من مجاورتها للكلمات السابقة واللاحقة لها في أي تركيب أو نص، ويحدد السياق نوع هذه العلاقة.

"أما معنى التركيب الكلي لنص أو جملة فيختلف عن معنى نص أو تركيب آخر.فلكل تركيب دلالة سياقية تختلف عن دلالة التركيب السابق وذلك باختلاف التراكيب والصور اللغوية المؤدية لها". [1]

فالشاطبي في تنظيره للدلالة بالنسبة للفظ والتركيب إنما يراعي عادة العرب، والعرب كما سبق القول لا تعنى بالألفاظ المفردة عنايتها بالخطاب ما دام المعنى سليما وصحيحا، وهنا يبرز دور السياق من زاوية الاستعمال الحي في البيئة اللغوية المعنية"[2]

والنص عند الشاطبي وجميع الأصوليين قد يشمل جميع سور القرآن، بل وجميع السنة، وكل هذا لا بدّ فيه من اعتبار المساق، فالكلمة لا تعدو أن تكون جزءا صغيرا داخل هذا الكم الهائل من جمل النص الذي قد يكون طويلا جدا.

"إن السياق ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل السابقة واللاحقة- بل والقطعة كلها والكتاب كله. كما ينبغي أن يشمل بوجه من الوجوه كل ما يتصل بالكلمة من ظروف ومناسبات". [3]

---

[1] - أ. د. عواطف كنوش المصطفى، الدلالة السياقية عند اللغويين، ص 231.

[2] - ينظر:المرجع نفسه، ص 223.

[3] - استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة. تر، د. كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، دط، 1988، ص 62.

لقد أصبح واضحا، وفي حكم البديهة عند السياقيين المحدَثين أنّ معنى المفردة يتعرض للتغيّر داخل سياق الجملة، "إن نظام اللغة نظام متشابك العلاقات بين وحداته، ومفتوح دوما على التجديد والتغيير في بنياته المعجمية والتركيبية، حتى غدا تحديد دلالة الكلمة يحتاج إلى تحديد مجموع السياقات التي ترد فيها، وهذا ما نادت به النظرية السياقية التي نفت عن الصيغة اللغوية دلالتها المعجمية"[1]، بل إنّ أندريه مارتيني لا يعترف للكلمة بمعنى خارج الجملة فيقول: "خارج السياق لا تتوفر الكلمة على المعنى".[2]

و نجد هذا المنهج القائم على السياق عند فيلسوف اللغة "فتغتشتين" " Wittgenstien" الذي صرح قائلا: "لا تفتش عن معنى الكلمة وإنما عن الطريقة التي تستعمل فيها"[3]

ودور الكلمة هنا في إطار هذا المنهج السياقي إنما يكون حين يراعى وقوع الكلمات مجاورة لبعضها، حيث يعد هذا الوقوع أحد معايير تحديد دلالة الكلمة، "إن تسييق الصيغة اللغوية يعد المنفذ المهم لتحديد مجالها الدلالي، فلا يمكن أن ترد الصيغة اللغوية بمعزل عن السياق النفسي أو الاجتماعي الثقافي".[4]

إذن لا يُعتمد على معاني المفردات منفصلة عن السياق، أو على المعنى المعجمي لها، بل على المعاني التي تركب في السياق ضمن البنية التركيبية.

[1]- منقور عبد الجليل، علم الدلالة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دت، 2001، ص 88.

[2]-نفلا عن: سالم شاكر، مدخل إلى علم الدلالة، تر: محمد يحياين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، سنة 1992، ص 31.

[3]- نقلا عن: د موريس أبو ناضر، مدخل إلى علم الدلالة الألسني، ص 33. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ج، رقم 19/18، السنة 1982.

[4]- منقور عبد الجليل، علم الدلالة، ص 91.

إذ إن المفردات في الحقيقة لا تحمل في ذاتها دلالة مطلقة، إنما تتحقق دلالتها انطلاقا من السياق الذي تظهر فيه"[1]، و"لهذا من الصعب أن نفصل بين التراكيب والدلالة".[2]

[1]- أ. د. عواطف كنوش المصطفى، الدلالة السياقية عند اللغويين، ص 223.

[2]- مجلة "اللسان العربي"، ع 22، 1983، د. محمد حلمي هليل، اللغويات التطبيقية ومعجمها، ص 35.

المبحث الثاني: المعنى الإفرادي و المعنى التركيبي.

إن جدل اللفظ والمعنى في العربية ودلالتها وما يكتنف استعمال اللغة من تغيرات في موقف الخطاب، قد شغل علماء العرب القدامى والمحدثين، سواء كانت كتاباتهم ذات صلة قريبة أو بعيدة بهذا المجال، فمن هؤلاء علماء البلاغة، و علماء اللغة، و النحاة و المفسّرون و علماء أصول الفقه وغيرهم، و مما يجدر الالتفات إليه الإشارة إلى ما كان بين علوم التراث المختلفة من وشائج وصلات إن على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع.

ونحاول في البداية التعرف على ما أنجزه علماء أصول الفقه من دراسات تتناول علاقة اللفظ بالمعنى المفرد والمعنى المركب قبل أن نصل إلى الشاطبي لنرى مدى تميزه في طرحه بخصوص هذه المسألة.

ففي مجال البلاغة، نقرأ قولة الجاحظ (ت255 هـ .) المشهورة : (واعلم أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي، وإنما يتفاضل الناس في التعبير عنها"[1]، أي أنّ المعاني ماثلة أمامهم، وإنما المفاضلة تتم عن طريق صياغة اللغة صياغة متينة، بحيث لا يفلت من زمام اللفظ أي جزء من أجزاء المعنى.[2]

ونجد عبد القاهر الجرجاني (ت471 هـ .) في تناوله لفكرة النظم يقرر: "أن للألفاظ دلالة أولى، ولها عند النظم دلالة ثانية ..."[3]

---

[1] – الجاحظ، الحيوان، ج 03، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، دط، 1996، ص 131.

[2] – ينظر: د/ السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص 131.

[3] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، موفم للنشر، دط، 1991، ص 252.

ويقول أيضا: "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف، وأصل عظيم". [1]

وواضح هنا أنه يتحدث عن المعنى التركيبي الذي يغتني ويختلف عن معنى اللفظة المفردة قبل وضعها في التركيب؛ أما عند علماء اللغة، فالمعنى هو الغاية والهدف، وما اللفظ إلا خادم للدلالة، وهو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، [2] وهذا ما يقرره ابن جني (ت 392 هـ)بقوله: "أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها، وتراعيها، وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها، وتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرا في نفوسها". [3]

ويبين أن اهتمام العرب إنما كان بالمعنى، وكل عناية بالألفاظ إنما قصد بها العناية بالمعنى، وهذا الحكم واضح من قوله: "فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها، وطريقا إلى إظهار أغراضها، ومراميها، أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد ...."[4]

ولابن جني حجاج طويل وعميق حول مسألة أولوية المعنى على اللفظ، وهو يستشهد في ذلك بشواهد كثيرة من شعر العرب ونثرهم.

أما الأصوليون فإنهم عالجوا علاقة اللفظ بالمعنى بطريقة مميزة بحكم ارتباطهم بالنص الشرعي الذي هو أحسن ما يمثل سنن العربية ومجاري استعمالات العرب، وبحكم

1- المصدر نفسه، ص 539.

2 – ينظر: هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي، ص 27.

3- ابن جني، الخصائص، ج1، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ط2، 1952، ص 215.

4- المصدر نفسه، ص 215-216.

خصوصية الهدف من معالجتهم والمتمثل في التوصل إلى الأحكام الشرعية ودلالة النصوص مع مراعاة مقاصدها؛ فهم يؤكدون "أن الألفاظ المفردة ليس الغرض منها أن يفاد بها معانيها المفردة، ودلالتها عليها، بل الغرض من وراء هذه الدلالة الوضعية إفادة المعاني المركبة بسبب تركيب هذه المفردات في جمل تكون المفردات من عناصرها"[1]، فالعناية بالمفردات من أنها لبنات بناء صورة المعنى التركيبي الذي هو مناط الاستنباط الدقيق للحكم الشرعي".[2]

إذن، فموقف الأصوليين واضح في الجدل الدائر بين أصحاب العلوم اللغوية المختلفة بشأن النظر إلى العلاقة بين المعنى الافرادي والمعنى التركيبي، ف"الألفاظ لم تقصد لذواتها وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان، عَمِلَ بمقتضاه سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة له مطردة".[3]

أي أن الهدف من اللغة هو الوصول إلى المعنى، وإلى قصد المتكلم بأي وسيلة ممكنة، في إطار سياق الكلام ومقتضياته.

فإذا انتقلنا إلى الشاطبي وجدنا له آراء كثيرة تتعلق بعلاقة اللفظ و المعنى في إطار القاعدة الدلالية الخاصة بسياق معهود الخطاب.

يقول عن عرف العرب في لسانهم: "فإن كل العرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني، والألفاظ والأساليب. مثال ذلك أن معهود العرب أن لا

1- ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المناهج، ج1، الكليات الأوهرية، دط، 1401 هـ .، ص 194.

2- محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني، ص 33.

3- ابن قيم الحوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 218.

ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضا؛ فليس أحد الأمرين عنها بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته."[1]

ما الذي يقصد الشاطبي بقوله: "فليس أحد الأمرين عندها بملتزم"؟ هل أرباب البيان شعرا ونثرا لم يراعوا تنقيح الألفاظ والاهتمام بها استغناء بالمعنى؟ وهل يتضمن القرآن الكريم- وهو الكتاب المعجِز- شيئا من هذا ؟ لقد ردّ كثيرون [2] على الشاطبي ورأوا أنّ القرآن الكريم لا ينطبق عليه هذا الحكم، لأن صياغة ألفاظه تحقق فيها مستوى الفصاحة إلى حد الإعجاز، وإذا أمكن أن نجد عند شعراء وخطباء وناثرين ما يعتبر عدم تنقيح للألفاظ في مقابل الاهتمام بالمعنى، فلماذا أدرج الشاطبي ما اعتبره عرفا عند العرب في لساهم في معهود الأميين في فهم الشريعة التي هي نصوص الكتاب والسنة؟ إن ما يفهم من كلام الشاطبي هو بيان الالتزام في فهم القرآن الكريم بعرف العرب ومجاري استعمالاتها حتى لا يؤول القرآن بنا يناقض لسانه، ولا يفهم فوق ما يسع فهمه، لأنه يراعي مقاصد العرب وطرائق تعبيرها، وهذا ما يقتضيه الإعجاز، ولهذا لا أرى أن الشاطبي أخطأ في إدراج مسألة فهم القرآن في إطار معهود العرب الأميين الذين نزل القرآن بلسانهم، فإعجاز القرآن الكريم عنده مُسَلَّمٌ وقد تعرض له في مواطن شتى من الموافقات و لم ير حاجة إلى إعادة ذكره في هذا الموضع.

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 62.

[2]- ينظر: تعليقات شارح الموافقات: الشيخ عبد الله دراز : (ص 62) ويحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي ص 503- 512. ومحمود توفيق محمد سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة- دراسة بيانية ناقدة، مطبعة الأمانة، 1992، ص 426-434.

يستدل الشاطبي على أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبّدا عند محافظتها على المعاني بأدلة أربعة سنوردها مختصرة كما ذكرها: [1]

أولا: أن العرب تخرج في كثير من كلامها على أحكام القوانين المطردة، والضوابط المستمرة.

ثانيا: أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، إذا كان المعنى المقصود على استقامة. ونزول القرآن على سبعة أحرف مما يستدل به على ذلك.

ثالثا: أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة، معرضة عن الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ، ومهملة لها، وما ذلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها.

رابعا: أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان مطبوعا، وبعيدا عن تكلف الاصطناع، ولهذا فُضِّلَ الشاعر المطبوع على الشاعر المتكلف، ولذا وجب على المتكلم في الكتاب والسنة أن لا يفسرهما إلا في حدود ما من شأن العرب أن تعتني به، وأن لا يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب.

ما يستخلص ممّا سبق أنّ اهتمام العرب–حسب الشاطبي– بالمعنى أولى من اهتمامهم باللفظ، وليس المقصود هنا المعنى الافرادي بل المعنى التركيبي الذي يرشد إلى دلالته سياقه اللغوي (النظمي) وسياقه المقامي.

يقول الشاطبي: "ومنها: أن الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها؛ وهذا

[1]– الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 62-64.

الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود". [1]

ويؤكد الشاطبي على المعنى التركيبي دون المعنى الإفرادي، فيقول: "ولا أيضا كل المعاني، فإنّ المعنى الافرادي قد لا يعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه، كما لم يعبأ ذو الرمّة "ببائس" ولا "يابس" اتّكالاً منه على أن حاصل المعنى مفهوم" [2].

فالأهمية إنما تعطى –حسب ما يؤكّد الشاطبي– للمعنى التركيبي القائم على أساس السياق ومراعاة مقتضيات الخطاب.

ويتابع موضّحا: "فإذا كان الأمر هكذا، فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنّه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء ..."[3]

1- المصدر السابق، ص 66.

2- المصدر نفسه، ص 66.

3- المصدر نفسه، ص 67.

المبحث الثالث: المعنى التركيبي وسياق المقاصد.

نتناول في هذا المبحث المعنى التركيبي في إطار سياق المقاصد، سواء تعلّق معنى التركيب بالجملة أو النص في القرآن الكريم، و الذي لا نعلم أصوليا من القدامى أولاه الأهمية التي أولاه إياها الشاطبي في كتابه "الموافقات"، فإليه يرجع الفضل في ضبطها وبحث دقائقها، وبواسطتها استطاع أن يبني المادة الأصولية بناء جديدا حتى يمكن القول: إنّ"المقاصد في كتابه تجري مجرى الدم في العروق.[1]

لقد سبق الحديث عن المقاصد في سياق معهود العرب، وإنما حديثنا هنا عن ضرورة التكامل بين مقاصد العربية ومقاصد التشريع من أجل الوصول إلى معنى التركيب القرآني.

لقد تميزت معالجة الشاطبي للقضايا الدلالية بالدعوة إلى اعتماد مقاصد العربية ومقاصد الشريعة في تتريل أحكامها، ومدار ذلك على معرفة مقتضيات الأحوال، أي "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع،إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين،وبحسب مخاطبين،وبحسب غير ذلك ..."[2]

و يقتضي النظر في النص الشرعي من المجتهد أن يحسن توظيف هذين النوعين من المقاصد، لأنّ " استنباط الشريعة ليس منوطا بالجانب اللغوي فحسب،[3] فلا بدّ لمتفهم الخطاب أن يفرق بين سياق النص اللغوي العادي وسياق النص الشرعي، وأن يوجه فهمه للنص التشريعي توجيها خاصا، مراعيا كل المراعاة مقام التشريع وما يفرضه

---

1 – ينظر: عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، ص294.

2 – الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 258.

3 – نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص 243.

ويستلزمه من مقاصد، فحينئذ تظهر له في سياق الخطاب الشرعي وجـ ـوه الاسـ ـتدلال الصحيح وطرق الاستنباط السليم". [1]

يتطلب النص الشرعي إذن معاملته معاملة خاصة،أي من حيث كونه بلسان العرب،وهذا يتطلب معرفة هذا اللسان، ومن حيث كونه نصا تشريعيا جاء لتحقيق مقاصد في حيـ ـاة الناس، وعدم مراعاة هذين الجانبين يوقع الباحث في خطأ كبير، وهذا ما ينتبه إليه الشيخ ابن عاشور بقوله: "يقصر بعض العلماء ويتوحل في خصخاص من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ،ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به،فل يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه،ويهمل الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، فلا يتضح له ما يستنبط من العلل والحكم والمقاصد، وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليه مقام التشريع."[2]

فلا يصح منهجيا التعامل مع نصوص الشارع بالمنطق اللغوي وحده،بل لابد من مراعاة المنطق التشريعي الذي هو الأصل الأصيل في تفسير خطاب الشارع.[3]

فللمقاصد سياقها الذي يهدي إلى الدلالة و" بموجبه يتعين النظـ ـر في العلـ ـل وتفـ ـاريق الأمارات، وأوجه الحكم الجزئية، والمصالح الكلية التي تتجسد معانيها في مقاصد الشرع السامية [4].

---

1 – المرجع السابق، ص243.

2 – ينظر : ابن عاشور ، مقاصد الشرعية الإسلامية، تح: محمد الطاهر المياسوي، د.م: البصائر للإنتاج العلمي، ط1، 1998، ص135-136.

3 – ينظر: فتحي الدرين، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط2، 1985، ص244.

4 – ينظر: عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص238.

لقد ميز الشاطبي بين السياقين اللغوي والمقاصدي، و يتعلق الأول بالتركيب اللغ وي، بينما يتعلق الثاني بالمعاني و الحكم التي جاءت الشريعة من أجلها، و "يدل عليه المساق الحِكَمِي أيضا، وهذا السياق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع"[1]، أما المس اق اللغوي فيدرك بمطلق الفهم العربي في الاستعمال .وطريق الوصول إلى المساق الحكم ي أي سياق المقاصد هو ما يمكن أن نسميه سياق الاستقراء، وهو عند الشاطبي دليل يقيني لأن التوصل إليه قد حصل بتتبع المواقع في النصوص الشرعية، واقتناص الجزئيات لي تم نظمها في قانون كلي يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ.[2]

فانطلاقا من مبدأ شمولية الشريعة، وضرورة تتريلها وفق الإدراك العام، فإن طبيعة النظ ر فيها يجب أن تتصف بمبدأ ذاك الشمول لأن، "مأخذ الأدلة عند الراسخين إنما ه و أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليه ا، وعامها المرتب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيّدها، ومجملها المفسر ببيّنها إلى ما سوى ذلك من مناحيها."[3]

ومن مجموع هذه المساقات تتبلور دعوة الشاطبي إلى ضرورة الأخ ذ بمقص د الع رب وعادتها في تخاطبها بحيث لا يُتَكَلّفُ في الفهم فوق ما تحتملته أساليبها لأنهم "لم يكون وا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم إلا بمقدار مالا يُخلّ بمقاصدهم."[4]

ومما يدل أيضا على تمييز السياق عند الأصوليين، والقائم على التمييز بين نوعيه:السياق اللغوي والسياق المقاصدي، ما اشترطه الشاطبي على القائم بالاجتهاد، و ذلك في قوله:

1- الشاطبي، الموافقات ، ج 3، ص 205.

2 - ينظر:أ/أحمد الريسوني،نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص309-313.

3 - الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص38.

4 - الشاطبي، الموافقات، ج2، ص85.

"الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسَلّمة م ن ص احب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة"[1].

لا يُشترط –في نظر الشاطبي– العلم بالعربية حين يكون الأمر متعلقا بالمعاني والمصالح المتعارف عليها بين العقلاء، و يؤكد ذلك بقوله: "وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها،فلا يختص بذلك لسان دون غيره."[2]

ومما يُشترط أيضا إلى جانب سياق المقاصد المعرفة بعادات الش ارع في نظ م كلام ه وأسلوب تشريعه، فكلام الشارع نزل في عادة نظمه مترلة كلام العرب ،وفي هذا يقول الشاطبي:"لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذين نزل القران بلسانهم، ف إن كان للعرب في لسانهم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"[3] وم ا يفهم من كلامه هو ضرورة التزام المجتهد في النصوص الشرعية للوص ول إلى دلالت ها بمجاري عادات العرب في خطابها، فإن لم يجد في كلامها في مسألة يبحثها عُرْفًا، فعلي ه أن يهتدي بما عرفه من عاداتها، وأن يجتنب أي فهم لا يسعه كلامه وطريقة خطابها.

اتّضح مما قرّره أنّ الوصول إلى مقاصد التشريع يقتضي معرفة عادة الشارع في تشريعه، فإن "من يحيط بعادات الشارع التشريعية ويعلم ما يراعيه الشارع وم ا لا يراعي ه في

1 – المصدر السابق، ج4، ص 117.
2 – المصدر نفسه، ج4، ص 117.
3 – المصدر نفسه، ج2، ص 62.

ترتيب الأحكام ويدرك حدود ما يدخل في مجال لتشريع وما لا يدخل، يمكنه معرفة ما يريده الشارع بألفاظه".[1]

يقول الإمام ابن القيم : "كلما كان السامع أعرف بالمتكلم وصفاته وقصده وبيانه وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم"[2]. ويمكن التمثيل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[3]، فلا يمكن أن يفهم من الآية جواز الشتم والسّبّ، لأن مما عرف من الشارع تحريم قليل الأذى فضلا عن كثيره، وإذا منع أقل الأمرين كان النهي عن الأكثر أولى.

ويتحصّل من هذا أن تفسير الكلمات وكشف علاقاتها بالحكم الشرعي لا يقتصر على الجانب اللغوي فقط، لأن التشريع يعالج الأحكام، واللغة تعالج المعنى سواء كان تشريعا أم غير تشريعي، لذا لا بد من مراعاة مقاصد التشريع ومناسبات الأحكام وعادات الشارع في نظم كلامه"[4]، وهذا ما سماه الشاطبي- كما أسلفنا – بـ. "المساق الحِكَمِي".

ويسوق مثالا للتدليل على ضرورة النظر في النص الشرعي نظرين: نظرا بحسب المقاصد العربية في الاستعمال، ونظرا بحسب الاستعمال الشرعي، [5] والمثال هو قوله تعالى: ﴿الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾[6] فإن هذه الآية لما نزلت، شقّ عليهم – وهم عرب- الوعيد الذي تضمنته وقالوا: أينا لم يلبس

---

[1] – د/ نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق- دراسة أصولية- ص 248.

[2] – ابن القيم، الصواعق المرسلة، ج2، ص744.

[3] – سورة الإسراء، الآية: 23.

[4] – د/ نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق- دراسة أصولية- ص 250.

[5] – ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 203.

[6] – سورة الأنعام، الآية: 82.

إيمانه بظلم ؟، فأرشدهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ضرورة مراعاة الاستعمال الشرعي، أي فهم النص في إطار سياقه الحِكَمِي وذلك بقوله: "إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان: "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ". [1]

و يعالج الشاطبي هذا الإشكال بقوله: "فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها؛ والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر، واستقراء مقاصد الشرع يبين ذلك، مع ما ينضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية". [2]

ويميز الشاطبي بين المبتدئ الطارئ الإسلام من العرب وبين القديم العهد في إدراك مقاصد الشرع فضلا عن إدراك مقاصد العرب في لسانهم فيقول: "فإذا تقرر وجه الاستعمال، فما ذُكِر تَوَقُّفُ بعضهم فيه، راجع إلى هذا القبيل، ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية، فإن الموضع يُسْتمدُّ منها، وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مُضَمِّنًا في الكلام العربي، فله مقاصد تختص به، يدل عليها المساق الحِكَمِي أيضا، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب". [3]

ففهم سياق النص الشرعي عنده متوقف على فهم مقصدين: [4]

أ) المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، والعرب في هذا شَرَعٌ سواء، لأن القرآن نزل بلسانهم.

---

[1] – سورة لقمان، الآية: 13.

[2] – الشاطبي، المصدر السابق، ج03، 205.

[3] – المصدر السابق، ج03، ص 205.

[4] – د/ نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص 250.

ب) المقصد في الاستعمال العربي الذي تقرر في نصوص الشريعة وقواعدها، ونسبة هذا المقصد إلى الأول كنسبة الوضع في العرف الخاص من الوضع العام، مثاله الصلاة بمعنى الدعاء في الوضع العام، وبمعنى العبادة المخصوصة في الوضع الشرعي."

وما نخلص إليه مما عالجه الشاطبي بشأن دلالة النص الشرعي في إطار السياقين اللغوي والمقاصدي أن على المجتهد أن ينظر أولا في السياق اللغوي، فيكشف العلاقات التي تمثلت في أنحائه بحسب القواعد اللغوية من استعانة بالقرائن اللفظية والمعنوية، غير أنه لا يتوقف في فهم الحكم الشرعي عند ظاهر هذه العلاقات، بل يتجاوز هذا الفهم الأولي للسياق القائم على النظر إلى أول الكلام وآخره، واصلاً إلى السياق المقاصدي أو الحكمي، وهو معرفة المقصد الذي جاء من أجله الخطاب، وبذلك يكون السياق المقاصدي حاكما على السياق اللغوي [1]، فهذا الاتجاه الذي بلوره الشاطبي يكشف عن منهج دلالي، يلتقي في جوانب مع النظرية السياقية في اعتمادها على السياق، إلّا أنّه يتميز بمميزات اقتضتها طبيعة الاجتهاد في نص الوحي الإلهي بغرض استنباط الأحكام الشرعية، و أهم هذه المميزات ما يتضمّنه هذا النص من حكم و معانٍ تخصُّه دون غيره من النصوص.

[1] – ينظر: المرجع السابق، ص 251- 252.

الفصل الثالث : الوضع والاستعمال

المبحث الأول :الوضع في اللغة (الحقيقة اللغوية)

المبحث الثاني : الاستعمال والسياق

المبحث الثالث:الحقيقة الشرعية والسياق

المبحث الرابع :الاستعمال البلاغي

الفصل الثالث : الوضع و الاستعمال

من المباحث اللغوية التي لها ارتباط وثيق بالدلالة ما يصطلح عليه بالوضع و الاستعمال، فألفاظ اللغة و أساليبها لها مستويات مختلفة، فهناك المعنى الأصلي للفظ و هذا ما نجده في المعجم و يسمى الوضع، وكذلك المعنى الاستعمالي الذي يراعى فيه السياق، و اللفظ الذي ورد في النص الشرعي فاكتسب دلالة جديدة، وكذا الاستعمال البلاغي عامة و المجازي خاصة ، فكيف يُميّز بين هذه المستويات و يُتوصّل إلى الدلالة المقصودة؟

هذا ما تناوله الأصوليون عامة و الشاطبي خاصة، وهو ما سنحاول بيانه في المباحث التالية حسب كل مستوى من هذه المستويات.

المبحث الأول: الوضع في اللغة (الحقيقة اللغوية)

إن البحث في دلالة النصوص الشرعية قد حتم على الأصوليين دراسة وضع الألفاظ العربية واستعمالها، وهي دراسة تتقاطع مع دراسة أهل العربية رغم تميز طبيعة مجال الدراسة الأصولية منهجا و غاية إذ هي لا تهتم إلا بوضع الألفاظ إلا في النص الشرعي لما لها من علاقة بالأحكام.

ولا بد من تعريف الوضع والاستعمال من حيث الاصطلاح عند الأصوليين أولا، ثم عند الشاطبي ثانيا قبل بيان أحكامهما.

يطلق الوضع – كما يذكر شهاب الدين القرافي (684 هـ .) "على جعل اللفظ دليلا على المعنى[...] وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة" الشرعي—والعرفي العام...والعرفي الخاص"[(1)]

فالصلاة تعني – لغة – الدعاء، وهذا هو المفهوم العام، ثم أعطي لها في الشرع معنى خاص هو العبادة المخصوصة، وقد أصبح هذا المعنى الجديد أكثر شيوعا من المعنى اللغوي الأصلي.

وكلمة "الدابة" تطلق في حقيقتها على كل ما يدب على الأرض، وهذا هو المعنى الحقيقي، أي المعنى اللغوي، وأصبح معناها فيما بعد ينطبق على كل ذات حافر، وهذا النوع تضييق للمعنى، وهو ما يسمى "الوضع العرفي العام".

[1]–ينظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، د ط، 1973، ص20-21.

وكلمة "جوهر" أصبحت من مصطلحات علم الكلام، وهذا المصطلح يندرج في الوضع العرفي الخاص المنطبق على كل ضرب من ضروب وضع المصطلح في تخصص علمي معين". [1]

ويمكن اعتبار ثنائية الوضع والاستعمال هي ثنائية اللغة والكلام التي كان دي سوسير أول من قررها[2]، ويعني الوضع في اللغة أن يكون لكل عنصر لغوي معنى، ومن ثم يجب على كل من أراد أن يفهم خطابا أن تكون له معرفة بوضع اللغة التي بها يتم التخاطب[3]؛ فإن لم يكن الكلام ملبسا، كفت معرفة الوضع لجعل المتلقي يفهمها، أما إذا كان ملبسا، فلن يفهم الكلام فهما سليما إلا إذا اقترنت به قرينة.[4]

أما الآمدي (631 ه .) فيقدم تعريفا أدق " للوضع " مع انتقاد تعريف الأصوليين قبله، فيقول: " وفي اصطلاح الأصوليين، فاعلم أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية، والكلام إنما هو في الحقيقة الوضعية، فلنعرفها .... وقد ذكر فيها حدود واهية ... والحق في ذلك أن يقال : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع...والإنسان في الحيوان الناطق. أما الحقيقة العرفية اللغوية فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي"[5].

وقد فرق بين مفهوم الاستعمال المجازي والمعنى المجازي فقال:

1- ينظر: المصدر نفسه، ص 20.

2- ينظر: Saussure, F.d, cours de linguistique général (Paris : payot, 1986), pp 30-38

و محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص44.

3- ينظر: الغزالي، المستصفى، ج1، ص 339.

4- المصدر نفسه، ج1، ص 339.

5- الآمدي، الإحكام في اصول الأحكام، ج1، ص 21

"إذ إن الاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له لوجود علاقة بين المعنيين، أما المعنى المجازي- إذا قصد به المعنى العرفي- فهو المعنى الذي اكتسبه اللفظ المستعمل في اصطلاح التخاطب وفي غير ما وضع له أولا"[1].

وهذا التمييز بين الاستعمال المجازي و المعنى المجازي ضروري لمنع الالتباس بينهما.

وعرف القزويني (ت 739 هـ) الوضع بقوله: "تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه"[2] فخرج المجاز، لأن اللفظ وإن تعين للمعنى في المجاز إلا أنه بقرينة لا بنفسه[3]، أما إن عرف الوضع بـ . "تعيين اللفظ بإزاء المعنى"[4] فإن المجاز سيكون موضوعا إلا أنه سيخرج من تعريف الحقيقة بقوله "ابتداء" بيد أن المجاز وإن قيل بوضعه إلا أنه موضوع بالوضع النوعي بسبب العلاقة التي اعتبرها الواضع في تعيين اللفظ بإزاء المعنى[5].

ويسمى الوضع أيضا الحقيقة اللغوية، "وهي التي عليها جل الشريعة عند قوم، وكلها عند النافين للشرعية والعرفية كما سيأتي، فإن الشريعة جارية على قانون اللغة، فالحقيقة اللغوية أصل يحمل عليه الكلام مطلقا، إلا إذا تكلم الشارع بالشرعيات، فيكون الحمل على الشرعي...."[6]

1- السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي، ص 81.

2- القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، المجلد 02، ج 05، دار الجيل، بيروت، ص 07.

3- مواهب الفتح، ج04، ص 09.

4- عبد الرحمن بن جاد الله البناني، حاشية البناني على شرح جميع الجوامع ، ج01، مطبعة مصر، دط، دت، ص 264.

5- المصدر نفسه، ص 264.

6- نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه، ص 194.

أقسام الحقيقة من حيث وضع اللفظ و استعماله:

تقسم الحقيقة من حيث وضع اللفظ واستعماله إلى أربعة أقسام[1].

1. **حقيقة لغوية:** وهي قول مستعمل في وضع أول- أي فيما وضعه صاحب اللغة- وهي الأصل، كلفظ "أسد" في الحيوان المفترس، و"شمس" في الكوكب المضيء، و"السماء" فإنها لكل ما علاك فأظلك.
2. **حقيقة عرفية:** وهي ما خص ببعض مسمياته في عرف الناس نتيجة كثرة استعمالهم إياها، وإن كان وضعها للجميع حقيقة لغوية، كلفظ دابة... وكقصر اللحم على ما سوى السمك، ... وهي ما يطلق عليه العرف العام.
3. **حقيقة اصطلاحية:** وهي التي يتولى وضعها طائفة خاصة من الناس، كالمصطلحات في جميع الفنون ... ويطلق عليها العرف الخاص.
4. **حقيقة شرعية:** وهي ما استعمله الشارع في وضع مخصوص، فثمة ألفاظ استعملها الشارع في معان زائدة على المعاني اللغوية المستفادة من الوضع اللغوي، كاستعمال لفظ الصلاة والزكاة والصيام والحج في عبادات مخصوصة... وهذا ما يسمى بالحقائق الشرعية.

و نجد من اللغويين والأصوليين القدامى والمحدثين من لا يرى أي معنى للكلمة المفردة، فمن الأصوليين القدامى نجد ابن تيمية (ت 768 هـ .) وتلميذه ابن القيم (ت 751 هـ .)، "والفكرة الأساسية للسلفيين هي أن المواضعات لا توضع بمعزل عن المقامات التخاطبية،

[1]- عيد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، دط، 1414هـ .، ص 157-158.

بل توضع، وتعدل، وفقا لتلك المقامات، ومن هنا تتسم معاني الكلمات بالمرونة وعدم الثبات الكامل بحيث تتغير طبقا للقرائن اللفظية، وغير اللفظية المتصلة بها عند إطلاقها[1].

وبناء على ذلك، إذا ما جرد اللفظ عن السياق فلن يعد جزءا من اللغة، لأنه لا يمكن استخدامه في التخاطب على نحو مفيد...[2]

والنمط التركيبي أيضا قد يتعدد معناه ومن أسباب ذلك تعدد احتمالات المعنى الوضعي (المعجمي) للكلمة المفردة كما في قوله تعالى على لسان الشيطان:

﴿ إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ ﴾[3]، فالرؤية تأتي لمعان وهي الرؤية البصرية ،أو التي بمعنى الظن، أو الرؤيا المنامية ولا يمكن تحديد المعنى دون الاستعانة بقرينة السياق.

ولكن الحاجة إلى السياق لفهم المعنى تختلف من مدرسة أصولية إلى أخرى وذلك انطلاقا من اختلاف تصوّرهم لمسألتين هما [4]:

أ- اختلافهم حول حقيقة معنى اللفظ بين الوضع والاستعمال، فقد اختلفت آراؤهم في أنه: هل الكلمات التي تستخدم في اللغة لها أوضاع أصلية قبل الاستعمال؟

فجزم أكثرهم بأن الوضع سابق على الاستعمال، وقال بعضهم إن الاستعمال هو غاية الباحث عن المعنى، فعندما نريد تحديد معنى اللفظ فإننا لا ننظر إلا إلى الاستعمال لأن التحقق بالوضع الأصلي للكلمة لا سبيل إليه[5].

---

[1]- محمد محمد يونس علي، علة التخاطب الإسلامي، ص33.

[2]- محمد الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية، المكتبة السلفية، مكة، د ط، 1349 هـ ، ج02، ص 41، نقلا عن: محمد محمد يونس علي، المرجع السابق، ص 33.

[3]- سورة الأنفال، الآية: 48.

[4]- نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق- دراسة أصولية- ص 90.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص 90-91.

ب- واختلافهم أيضا حول جوهر العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو فلسفة اللفظ والمعنى، فقد ذهب بعض الأصوليين – كالرازي(ت 606 هـ)- إلى أن اللفظ تعبير عن المعنى الذهني المجرد، الكائن في ذهن المتكلم....[1]

أما ابن تيمية (ت 768 هـ) وتلميذه ابن القيم (751 هـ) فيريان أن التصورات الذهنية المجردة لا وجود لها إلا في الذهن، أما التعبير عن الحقائق فلا يقع إلا مقيدا بما في الواقع من قيود [2].

وانسجاما مع رؤيتهما فهما لا يسلمان بفكرة الوضع السابق على الاستعمال، ولا يحيلان المعنى إلا على الاستعمال، لأن نقل الوضع بالتواتر لا سبيل إليه، لاسيما مع الجهل بالواضع على التعيين[3].

"وبناء على مذهب من يرى أن الكلام تعبير عما في الخارج تكون الحاجة إلى السياق أمس، لأن السياق هو الذي يحدد المعنى الدقيق لكل حالة تقع في الخارج بواسطة القرائن المقالية والحالية"[4].

أما من يؤمن بفكرة الوضع وأن اللغة تعبير عما في الذهن، فإن الحاجة إلى السياق عنده أضيق، لأن الكلمات التي تقع في سياق ما، تعبر تعبيرا أوليا عن معانيها الموضوعة لها، ولا يعدل عنها إلا عندما يتعارض المعنى مع مبدأ صدق المتكلم أو إرادته، وحينئذ يكون السياق بواسطة القرائن المقالية والمقامية هو الذي يحدد تأويل الخطاب[5].

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 91-92.

[3]- ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج9، ص 48 وما بعدها، وابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج4، ص 204.

[4]- نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص 93.

[5]- ينظر: الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، ص 321-322، والقرافي، شرح تنقيح الفصول في الأصول، ص 42-47.

أما الشاطبي فقد بحث أدلة الفريقين وما تفضي آراء كل فريق إليه من نتائج، ثم أعلن أنه من الواقفية، وأيد مذهب ابن تيمية، و لم يبال بمخالفة جهود الأصوليين[1].

ومما يدل على موقفه هذا ما طبقه على دلالة العام، فهو يقرر أن للعام صيغا وضعية أي بحسب الوضع، ويسمى ذلك بـ . "الأصل القياسي"، ولكنه يرى أن للعرب في كلامها مقاصد استعمالية تقضي العوائد بالقصد إليها في تفسير محل العموم، وإن كان اللفظ في أصل الوضع على خلاف ذلك، وسنتطرق إلى هذه المسألة في المبحث التالي الخاص بالاستعمال.

الدلالة اللغوية والدلالة الاجتماعية:

و هناك تقسيم آخرللدلالة عند المحدثين ذو صلة بالوضع و الاستعمال، وهو ما يتعلق بالدلالة اللغوية والدلالة الاجتماعية؛ فمن الباحثين من يرى فرقا بينهما [2]، فقد سمى الباحث تمام حسان الدلالة اللغوية (أو الأصلية) المعنى الصوري وهو الذي يستدعيه اللفظ[3]، وعرفه بأنه الوصول إلى المعنى التام الذي يحسن السكوت عليه[4]، أما الدلالة الاجتماعية فسماها (اللغة المعينة) وعرفها بأنها "مجموعة من العلامات المختزنة في العقل الجمعي، ولا تنطق لأنها ليست فردية بل في عقل أي فرد، أو وعيه، وإنما هي مشتركة بين الفرد وبين بقية أفراد المجتمع اللغوي الذي يعيش فيها، فهي توجد في حاصل جمع عقولهم جميعا."[5]

[1]- ينظر: الزنكي، نظرية السياق، ص 99.

[2]- ينظر: إبراهيم أنيس دلالة الألفاظ، ص 51.

[3]- ينظر: تمام حسان، الأصول- دراسة ابيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دط، 1988، ص 367.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص325.

[5]- تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء، د ط، 1400هـ .، ص 40.

فإذا كانت ألفاظ اللغة تمتلك معاني أساسية تعتبر القاسم المشترك بين كل أفراد المجتمع في وجودها الافتراضي في كل جيل و الذي يمثل الجانب الثابت فيها، فإنها تكتسب معاني جديدة في عملية التواصل بين أفراد مجتمع في زمان و مكان معينين، و هذا ما يسمى الجانب الاستعمالي، ف ."الفرق واضح بين الدلالة اللغوية أو المعجمية والدلالة الاجتماعية، فالدلالة اللغوية تكون عامة غالبة تفيد الناس والباحثين من كل الاختصاصات، والاجتماعية تكون خاصة بأفراد مجتمع واحد يتفقون على هذه اللغة في أذهانهم ووحدة أفكارهم"[1].

و يرى تمام حسان أن الدلالة الأصلية (أو المعجمية) للكلمة المفردة تنتمي إلى اللغة ولا تنتمي إلى الكلام، فهي موجودة في اللغة بالقوة، وقبل أن تستعمل في الكلام تسمى كلمة، فإذا صيغت في الكلام خرجت ...من حيز القوة إلى حيز الفعل، ولا بد حينئذ من فهمها في إطار السياق المقالي والمقام، وتسمى وهي في الكلام لفظا.

يقول موضحا: "علينا الآن أن نشرح طبيعة الكلمة في المعجم في ظل هذا التفريق بين مفهومي اللغة والكلام. المعروف أن اللغة باعتبارها نظاما أكبر لا بد أن تكون صامتة، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك، لأن النظام لا ينطق، ولكن الذي ينطق هو الكلام في إطار هذا النظام، والمعجم جزء من اللغة لا من الكلام، ومحتوياته الكلمات التي هي مختزنة في ذهن المجتمع أو مقيدة بين جلدتي المعجم وهي صامتة في كلتا الحالتين، ومن ثم يكون المعجم صامتا كصمت اللغة، ويكون ذلك منسجما مع كونه جزءا من اللغة. وحين يتكلم الفرد يغترف من هذا المعين الصامت فيصيّر الكلمات ألفاظا ويصوغها بحسب

---

[1]- د/ جاسم محمد عبد العبود، مصطلحات الدلالة العربية، ص 117.

الأنظمة اللغوية....وبعد قليل نفصل القول في أن معنى الكلمة في المعجم متعدد ومحتمل، ولكن معنى اللفظ في السياق واحد لا يتعدد بسبب ما يأتي:

أ. ما في السياق من قرائن تعين على التحديد (وقد سبقت الإشارة إلى القرائن المقالية)

ب. ارتباط كل سياق بمقام معين يحدد في ضوء القرائن الحالية ..."[1]

فالباحث يبيّن أن معنى الكلمات ينتقل داخل الكلام من دلالته المعجمية (الوضعية) إلى دلالته الاستعمالية وذلك بفضل السياق، وهذا الرأي هو ما سبق أن تعرفنا عليه عند الشاطبي.

[1] – تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 316.

المبحث الثاني: الاستعمال والسياق:

يصيب اللغة تغيّر على كل المستويات: المستوى الصوتي والصرفي والتركيبي والدلالي، ولكن المستوى الدلالي هو أشد هذه المستويات استجابة للتغير، و"سبب ذلك أن المفردات عناصر لغوية تنافي مبدأ الاستقرار، لأنها قابلة للتأثر بالزمن وظروف المجتمع وتطور الثقافة والعلوم"[1].

أما الأصوات والصرف والتركيب فتمثل أنظمة قياسية يفترض استقرارها بحسب قواعدها.ويؤكد فندريس"(ت1960)(Vendryes) وجود فرق في تغير اللغة بين الأصوات والصرف والتركيب من جهة، والمفردات من جهة أخرى، فيقول في هذا الشأن: "أن الحياة تشجع على تغير المفردات، لأنها تضاعف الأسباب التي تؤثر في الكلمات، فالعلاقات الاجتماعية والصناعات والعدد المتنوعة تعمل على تغير المفردات وتقضي على الكلمات القديمة أو تحرر معناها، وتتطلب خلق كلمات جديدة، ونشاط الذهن يستدعى دائما للعمل في المفردات. وبالاختصار فإن الأسباب التي تؤدي إلى تغير الظواهر ليست في أي مادة أكثر تعقيدا ولا عددا ولا نوعا منها هنا"[2].

ومما يحدث للكلمات تخصيص معناها أو تعميمه أو انتقاله، فكثرة استخدام اللفظ العام في بعض ما يدل عليه يزيل عنه عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع استعماله فيها[3].

1- أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص 324.

2- فندريس، اللغة، تر: الدواخلي والقصاص، ص 247.

3- ينظر: حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، ص 42.

وهذا التغير بطيء، وهو يصيب كل اللغات "ويلاحظ أن بداية التغير تكون على شكل انحراف أو خروج عن المألوف، لكن هذا التغير يغدو بعد كثرة الاستعمال عرفا متواضعا عليه، ولاسيما إذا كان يلبي حاجة ماسة"[1].

ولهذا التغير في الدلالة اسباب كثيرة نوجزها فيما يلي:

1. الاستعمال: تستخدم الألفاظ عبر الأجيال لتعبر عن حاجات الناس وأغراضهم، وأثناء هذا الانتقال يكبر الانحراف في دلالات هذه الألفاظ، وتصبح بعض المعاني الهامشية شائعة ويهجر المعنى الأصلي:

"ويسمى العدول عن معنى الوضع الأصلي للفظ إلى معنى جديد بالتجوز، لأنه اجتياز باللفظ عن معناه الحقيقي..."[2]

2. الحاجة: إن حاجات الناس متغيرة ومتطورة، وما دامت اللغة هي وسيلة اتصال الناس المثلى، فإنها مضطرة للتكيف مع الأوضاع الجديدة، واستيعاب معان جديدة، وفي هذا التفاعل قد تحيا ألفاظ قديمة، وتولد ألفاظ جديدة لم تكن معروفة لتفي بحاجات المجتمع"[3].

وهناك حالات أخرى لا يكون فيها تغير المعنى مرتبطا بأي حاجة، إنما يرجع إلى أسباب لغوية وتاريخية واجتماعية"[4].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 253- 255، وينظر: فريد عوض حيدر، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، ص 90.

[2]- حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، ص 255 وفريد عوض حيدر، المرجع السابق، ص 90.

[3]- حسين حامد الصالح، المرجع السابق، ص 255.

[4]- ينظر: استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 154-156، وفايز الداية، علم الدلالة العربي بين النظرية والتطبيق، 265- 266.

وتسمى الدلالة التي تنشأ تحت تأثير الاستعمال كما أسلفنا الدلالة العرفية، ويمكن تسميتها بالدلالة الاجتماعية تمييزا لها عن الدلالة الحقيقية أو الأصلية، باعتبار أن الدلالة المعجمية- كما أسلفنا- تعني دلالة الكلمة داخل المعجم، أما الدلالة الاجتماعية فيقصد بها دلالة الكلمة في الاستعمال، "وإن كانت الدلالة المعجمية في الأصل اجتماعية إلا أنها جمدت على شكل هياكل عديمة الحركة وثبتت في حقبة زمنية ووضعت في المعجمات، أما الدلالة الاجتماعية فهي في حركة دائمة متطورة، وهذا ما نلاحظه في استعمال بعض الكلمات وموت بعضها، كما أن المعجم لا يستطيع حصر كل الدلالات الاجتماعية أو وضع قواعد لها"[1].

فالكلمة إذا استعملت في مواطن من الكلام خصصها الاستعمال، فتتعدد دلالاتها بتعدد المناسبات والبيئات، ويأتي السياق ليحدد الدلالة الاجتماعية أثناء التواصل بين أفراد المجتمع، ولذا لا يمكن الاكتفاء بالنظام اللغوي للتوصل إلى الدلالة.

وهذا لا يعني بطبيعة الحال نفي الثبات عن دلالات كل الكلمات، فكثير من الدلالات مازالت ثابتة رغم الاستعمال، تتعاقب عليها الأجيال، وهذا الاستقرار في اللغة والثبات في الصيغ هو أساس التواصل بين أفراد المجتمع، ولكن لا يمكن تحديد الدلالة إلا في إطار السياق سواء تعلق الأمر بالدلالة المعجمية أم بالدلالة الاجتماعية[2].

فإذا انتقلنا إلى البيئة الأصولية وجدنا جهدا دلاليا تقعيديا يرتب هذه الدلالات بحكم أن الاستنباط من النص الشرعي يتطلب منهم معرفة أي الدلالات أسبق في الاعتبار، واولى بالأخذ بها في سياق الاجتهاد للتوصل إلى الحكم الشرعي، فالحقيقة الشرعية عند

1- عواطف كنوش المصطفى، الدلالة السياقية عند اللغويين، ص 48-49.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص49.

الجمهور منهم تأتي في المرتبة الأولى، و تأتي الحقيقة العرفية في المرتبة الثانية، بينما تأتي الحقيقة اللغوية (الأصلية) في المرتبة الثالثة.

"واعتبار مرتبة الحقيقة العرفية في المرتبة الثانية من بعد الحقيقة الشرعية في سبيل الاستنباط بالعبارة أمر يفرضه واقع وحقيقة خطاب الوحي وغايته، لأن ترك الوحي إنزال دلالة جديدة للكلمة إنما هو إقرار لدلالتها القائمة في عرف من نزل فيهم هذا البيان وذلك الخطاب، وهو عرف شاخص قبل الترول والورود، والوحي إنما خاطب الناس على تفهم تحقيقا لغاية الخطاب، متى لم يكن ما يوجب صرفا عما عهدت"[1].

و مراعاة الترتيب بين هذه الدلالات من أولى شروط النظر الاجتهادي في النصوص، حتى يسلم الاجتهاد من الخطأ، و ليس المطلوب هذا فحسب، بل الواجب "يقتضي من المستنبطين الوقوف على الدلالات العرفية لعبارات الكتاب والسنة ومنطوقها التي كانت حاضرة في القوم النازل فيهم ذلك الوحي أولا"[2]

فالوعي بالدلالة العرفية الموجودة في بيئة التتريل والتبليغ النبوي من أشد ما يتطلبه الاجتهاد والاستنباط، وإلا وقع المجتهد في إسقاط ما لا يراد من دلالات تأباها لغة التتريل، وقد تتعارض مع أصول الإسلام[3].

ومما هو جدير بالاعتبار أن القرآن والسنة كليهما يعتبران عند الأصوليين كاللفظة الواحدة[4]، وأن كل جزء من هذه اللفظة ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الأجزاء

1- د/ محمود توفيق محمد سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة، ص 44.

2- المرجع نفسه، ص 44.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص 45-46.

4- ينظر: محمد يونس علي ، علم التخاطب الإسلامي، ص 86.

الأخرى[1]، وعلى المفسر والمجتهد أن يكونا على دراية بكل النصوص المتعلقة بالنص الذي يدرسانه.

ومن المقرر في علم التفسير أن أول ما يجب على المفسر القيام به أن يفسر القرآن بالقرآن أولا ثم بالسنة الصحيحة ثانيا، وهذا المنهج هو الذي يجعل المفسر على دراية بالقرائن وبالسمات السياقية المناسبة التي تعينه على معرفة دلالة النصوص والوصول إلى مراد الشارع[2].

والقرينة عند الأصوليين عنصر دال، وهي عندهم "ما نصب للدلالة على المراد"[3] ولذا تعتبر في المرتبة كالألفاظ اللغوية "ولكن الفرق المهم بينهما أن الألفاظ اللغوية دوال وضعية، في حين أن السمات السياقية دوال آنية، وهذا الفرق متصل بوضوح بالفرق بين الوضع والاستعمال"[4].

أما الشاطبي فلا نكاد نجد له بحثا دلاليا إلا وللسياق اعتباره في الوصول إلى مقاصد كلام العرب ومقاصد الشرع معا؛ فهو يقر بأن الكلام أي الخطاب يشتمل على ما هو وضعي وعلى ما هو عرفي، ولذا يؤكد أن هذه الثنائية في الكلام لا تحتمل نقاشا، وهي مما هو متعارف عليه عند علماء العربية، وفي هذا يقول: "لا كلام في أن للعموم صيغا وضعية، والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية، وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضا، ولكنه التقرير ها هنا.

وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

1- ينظر: ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، ج03، ص 371.

2 - ينظر: محمد يونس علي، المرجع السابق، ص 86.

3- المرجع نفسه، ص 87.

4- المرجع نفسه، ص 87.

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وإلى هذا النظر قصد الأصوليين، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة.

والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي"[1].

إذن فالشاطبي يعتبر بموقفه هذا من الواقف فيما يتعلق بدلالة العام، والعبرة عنده بالاستعمال، والقول بالاستعمال هو إقرار بأولويته على الأصل القياسي (أي الدلالة الأصلية)، ولذا وجب على المتعامل مع النص الشرعي لتحديد دلالته النظر في قصد أهل اللسان ومراعاة السياق ومقتضى الحال، لمعرفة وضعية اللفظ داخل الكلام، وهذا ما نجده واضحا فيما يقرره بقوله: "وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال..."[2]

فالعرب تطلق ألفاظ العموم بحسب مقاصدها في الكلام، وإنما تتم معرفة المقاصد بمعرفة أعراف العرب ومجاري عاداتها في الكلام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تتم المعرفة

---

[1]- الشاطبي الموافقات، ج03، ص 200.

[2]- المصدر نفسه، ج03، ص 200-201.

بدلالة مقتضى الحال، "فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان"[1].

واضح إذن موقف الشاطبي من دلالة العام، فالأولوية في الكلام –حسبه- إنما هي للاستعمال، والعبرة تكون بمراعاة العرف، ولا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة السياق.

فإذا قارنا بين ابن تيمية و الشاطبي، وجدنا أن الأول لا يقر بمعنى للفظ خارج السياق، ويرى بالتالي أن الدلالة التي تسمى "وضعا" عند الجمهور إنما هي دلالة سياقية معروفة من عرف الاستعمال، وأن هذا العرف يعتبر قيدا، بينما يقر الشاطبي بالوضع والمعنى للكلمة قبل الامتثال للسياق، و"لكن هذا المعنى لا يكون له دور إلا حين لا يسعف السياق بمعناها في التركيب"[2]؛ أي أنه جعل الوضع في المرتبة الثانية بعد الاستعمال، وبذلك أبعد عن نفسه المغالاة التي نجدها عند بعض القدامى وعند بعض السياقيين المحدثين، والموقف الأصح الذي يستنتج من كلامه أن للكلمات "دلالات محتملة لصنوف من المعاني لا تتحدد ولا تتضح إلا في السياق"[3].

و بعد أن عرضنا للحقيقة العرفية، سنعرض في المبحث التالي للحقيقة الشرعية ومرتبتها في الاعتبار بالنسبة للحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية.

1- المصدر نفسه، ص 201-202.

2- نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص 104.

3- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 215.

المبحث الثالث: الحقيقة الشرعية و السياق

نتناول الآن بالدراسة الحقيقة الشرعية عند الأصوليين أولا، ثم عند الشاطبي، وذلك لمعرفة القواعد الدلالية التي تضبطها وتبين مرتبتها في النص الشرعي بالنسبة للوضع والحقيقة العرفية.

لعلماء الأصول آراء مختلفة فيما يتعلق بتعريف الحقيقة الشرعية وأصلها اللغوي الذي نقلت عنه.

نورد الآن بعض التعريفات لها:

التعريف الأول: "معنى الحقيقة الشرعية هو الذي لم يستفد اسمه إلا من الشرع"[1] وهذا تعريف السبكي (771هـ .) و المحلي (ت 864 هـ .).

التعريف الثاني: (هو ما غلب الشرع فيه على ما وضع له اللفظ في اللغة، بحيث إذا أطلق لم يفهم منه إلا ما غلب عليه الشرع كالصلاة) [2].

التعريف الثالث: "الاسم الشرعي هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى"[3] وهو ما ذكره القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ . أو 416 هـ .) وأبو الحسين البصري (436 هـ .) واختاره الرازي (606 هـ .)[4].

ومن خلال هذه التعريفات يتبين أن علماء الأصول اختلفوا في الحقيقة الشرعية: هل هي ما غلب واشتهر بعرف الاستعمال أم أن الشارع وضعها ابتداء؟

1- جلال الدين محمد بن أحمد المحلي: شرح جمع الجوامع، ج01، مطبعة مصر، ص 304.

2- أبو إسحاق الشيرازي، اللمع، ج06.

3- أبو الحسين البصري، المعتمد، ج01، ص 24.

4- الرازي، المحصول، ج01، ص 298.

وتَتَبُّعُ هذا الخلاف يخرجنا عن المقصود، ولذا سنكتفي بذكر ما نراه موفيا بالغرض[1].

المعروف أن الشارع أتى بألفاظ شرعية كألفاظ الصلاة والصيام والحج والزكاة، أما الصلاة بوضعها اللغوي فكانت تدل ابتداء على الدعاء، وأما الصيام فيدل على الإمساك، و يدل الحج على القصد، والزكاة على النماء، ولما استعملها الشرع اكتسبت مفاهيم جديدة ترتبط بعبادات معروفة.

والخلاف بين الأصوليين هو "حول ما إذا كانت تلك الألفاظ قد نقلت عن وضعها اللغوي دون أي ملاحظة لذلك الوضع، وأصبح لها وضع شرعي جديد، أو استعملها الشارع في معناها اللغوي دون أن ينقلها، ولا أن يتصرف فيها من ناحية الوضع، بل تصرف في الشروط التي تجعلها مناسبة لتلك التسمية الجديدة، أو أن الشارع تصرف فيها واستعملها عن طريق التجوز بتقييدها بشروط معينة، وكثر دورانها على ألسنة أهل الشرع فاكتسبت عرفية شرعية "[2].

والرأي الذي نراه وسطا بين الآراء هو ما نجده عند الغزالي (505 هـ .) في قوله:

"والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة كما ظنه قوم، ولكنّ عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين، أحدهما: التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة، فتصرُّف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب، والثاني: في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به، كتسميتهم الخمر محرَّمة والمحرَّمُ شربها، والأم محرَّمة والمحرم وطؤها، فتصرُّفه في الصلاة كذلك، لأن الركوع والسجود شَرَطه الشَّرع في تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع، إذ إنكار كون

1- لمن شاء التوسع: ينظر: محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، من ص 45-49.

2- ينظر السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، 95-96.

الركوع و السجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيدٌ. فتسليم هذا القدر بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة، وهو كالمهم المحتاج إليه، إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه ..."[1]

فعلى المجتهد أن يراعي في فهم الخطاب الاستعمال العربي والاستعمال الشرعي معا "لأنهما متداخلان يمهد الأول منهما للثاني، فلا سبيل للفقه أي معرفة مراد الشارع من الخطاب إذا لم يكن هناك فهم للفظ في وضع اللغة الاستعمالي"[2].

إن الجدل الذي رأيناه عند الأصوليين بشأن حقيقة الدلالة الشرعية له علاقة بالأولويات الدلالية في النص الشرعي والتمييز بين مراتب الدلالة، أي الحقيقة الوضعية والحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية؛

والأصوليون متفقون على "أن الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي، ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز"[3]، أي لا بد من مراعاة معهود الشرع وعرفه إلا إذا صرف عنه صارف.

ومما هو جدير بالذكر أن " للعرف الشرعي في التغيير الدلالي قوة تفوق سائر الأعراف الخاصة بالعلوم أو بغيرها من المجالات، ذلك أن الألفاظ التي أكسبها الشرع مدلولات جديدة مغايرة لأصل مدلولاتها اللغوية، قد كُتِب لها الشيوع في الاستعمال العام بين أبناء اللغة بحيث أصبحت هذه المدلولات الشرعية هي المتبادرة إلى الفهم عند عامة

1- الغزالي، المستصفى، ص 183-184.

2- إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص 98.

3- الرازي، المحصول، ج 01، ص178.

الناطقين،فمن منا يفهم عند إطلاق ألفاظ الصلاة والصوم والحج والزكاة والإيمان والفسق والكفر معانيها الأصلية في اللغة؟"[1]

وإنما يحفظ اللفظ أولا على الحقيقة الشرعية "لأن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث لبيان الشرعيات، فإن لم يكن له حقيقة شرعية، أوكان و لم يمكن الحمل عليها، حُمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام، لأنه المتبادر إلى الفهم، فإن تعذّر حُمل على الحقيقة اللغوية (أي الوضعية)، وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي، فإن لم يكن فإنه مشترك لا يترجح إلا بالقرينة"[2].

وبعد التعرف على آراء الأصوليين إجمالا فيما يتعلق بالأولويات الدلالية، أي ترتيب الحقيقة الوضعية والعرفية والشرعية في النص الشرعي، ننتقل إلى الشاطبي لنتعرف على منهجه في هذه المسألة وعلى ضوابط النظر والاجتهاد، ومدى الحاجة إلى السياق عنده لتحرير الدلالة، ولنعرف أيضا مدى التقارب بين آرائه في هذا الصدد وبين ما يقرره السياقيون المحدثون.

منطلق الشاطبي في تنظيره الدلالي هو النظر إلى المقاصد، سواء تعلق الأمر باللسان العربي عموما أم بالنص الشرعي، والاعتبار إنما يكون للمقاصد الاستعمالية. وهو لا يقف عند الحقيقة اللغوية وتعريفها، ولا يتعرض إلى آراء الأصوليين في تجريداتها وتفاصيلها، وإنما هو ملتزم ببيان ما له علاقة مباشرة باستنباط الأحكام.

ففيما يتعلق بالعموم، فإن النظر فيه حسبه إنما هو "بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك، وهذا الاعتبار استعمالي

[1]- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 105.

[2]- الأسنوي، شرح الأسنوي، ج1، ص 311-312.

والأول قياسي، والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي"[1].

ولا يعتدّ بما تدل عليه الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، بل لا بد من مراعاة قصد العرب في صيغ العموم، والأخذ بعين الاعتبار للتركيب، ويسترشد المجتهد في كل ذلك بمقتضى الحال.

يقول الشاطبي: "وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال..."[2]

وليس في كل الحالات تعامل الألفاظ الشرعية في النص الشرعي على أنها شرعية، بل إن الذي يرشد إلى الدلالة الصحيحة هو السياق والمقام، وهذا ما نبه إليه الشاطبي بقوله السابق: "كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع".

ويزيد المسألة تأكيدا ببيان اختلاف قصد المتكلم من خطاب إلى خطاب، فيقول "فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم، وكذلك قد يقصد بالعموم صنفا مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف..."[3]

وبعد أن يبين بالأمثلة أن مدار الأمر كله في الخطاب إنما هو بالاستعمال، يذكر أن المقصدين الشرعي والاستعمالي متداخلان، وهذا ما يفيده قوله:

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 200.

[2]- المصدر نفسه، ص 200، 201.

[3]- المصدر نفسه، ج03، ص 201.

"هذا كلام العرب في التعميم، فهو إذن الجاري في عمومات الشرع"[1].

ويأتي بحديث شريف كمثال للتدليل على وجوب مراعاة العرف الاستعمالي عند العرب أثناء النظر في النصوص الشرعية، والحديث هو قوله عليه الصلاة والسلام: **"أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ"**[2] وينقل قول الغزالي بالنسبة لهذا الحديث مدعما به رأيه فيقول: "خروج الكلب عن ذهن المتكلم والسامع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد. وكذا قال غيره أيضا، وهو موافق لقاعدة العرب، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بد"[3].

لابد إذن حين النظر في كلمات الوحي من رصد جذرها اللغوي وما صاحبها من كلمات أخرى داخل التركيب، ومن معرفة أسباب الترول وما قد يتجلى من اطّراد إن اتّسمت بالتكرار والانتشار في عدة نصوص أو ما تفرّدت بدلالته في نصٍّ ذي مساقات وملابسات مختلفة[4].

فكلمة "الصلاة" هي من الألفاظ التي أصبح معناها الشرعي المتعلق بالعبادة المخصوصة هو المتبادر إلى الذهن، وفي أغلب آيات القرآن الكريم جاءت بهذا المعنى، ولكن نجد في القرآن أيضا أنها جاءت بالدلالة اللغوية الأصلية وذلك في قوله تعالى مثلا ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾[5].

1- المصدر نفسه، ج03، ص 202.

2- رواه احمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس بإسناد صحيح.

3- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 202.

4- ينظر: محمود توفيق محمد سعد، سبل الاستباط من الكتاب والسنة، ص 42-43.

5- سورة التوبة، الآية: 103.

فالسياق "قد يعدل بها عن هدى الدلالة المطّردة لتحمل أمانة دلالة أخرى يستوجبها السياق والقرائن والمساقات"[1].

والحديث الشريف: "**إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ**"[2] يدل السياق فيه على وجوب المصير إلى الحقيقة اللغوية دون الحقيقة الشرعية، أي أن لفظ الصلاة هنا المقصود به الدعاء.

"ومثلُ هذا كثير في مفردات المعجم القرآني والنبوي مما يستوجب الوعي بالمساق والقرائن الحالية

والمقالية والملابسات الداخلية والخارجية لتحرير الدلالة"[3].

ولا يفتأ الشاطبي يقرر ما بين الاستعمالين الشرعي والعرفي من علاقة وطيدة، فهو في رده على الأصوليين الذين يتبنّون مقولة "ليس في القرآن عام إلا وله مُخصِّص" يبيّن طبيعة هذه العلاقة فيؤكّد: "أن الفهم في عموم الاستعمال متوقّف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان: أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه وقد تقدم القول فيه.

والثاني: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة، وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري، كما تقول في "الصلاة" إن أصلها

1- محمود توفيق محمد سعد، المرجع السابق، ص 43.

2- مسند الإمام أحمد، ج02، ص 489.

3- محمود توفيق محمد سعد، المرجع السابق، ص 44.

الدعاء لغة، ثم خُصّت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص، وهي فيه حقيقة لا مجاز"[1].

و يتضح لنا من كلامه هذا موقفه من الحقيقة الشرعية التي ذكرنا سابقا اختلاف الأصوليين بشأنها بين من يرى أنها حقيقة ومن يرى أنها مجاز، وواضح أن الشاطبي ينتمي إلى الفريق الذي يراها من الحقيقة.

و يعرض الشاطبي الأمثلة من القرآن والسنة التي ذكرها خصومه القائلون بالتخصيص، ويرد عليهم موضحا أن مراعاة سياقات هذه الآيات والأحاديث مرشد إلى الدلالة المقصودة، وأن ما فيها من عموم لا مبرر لادّعاء دخول التخصيص عليه.

وسنقتصر على ذكر بعض الآيات التي أوردها لنتبيّن منهجه وضوابطه في بيان الحقيقة الشرعية. يبدأ بالآية الكريمة: **الذِينَ آمَنُوا وَلَمَ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** [2]. يقول في الآية:"فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مُقرّرة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام في محاجّته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قولُه: **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْكَذَّبَ بِآيَاتِهِ** [3] فبيّن أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخُلّتين، وظهر أنهما المعنيّ بهما في سورة الأنعام إبطالا بالحجة، وتقريرا لمترلتهما في المخالفة وإيضاحا للحق الذي هو مُضَادٌّ لهما..."[4]

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 205.

[2]- سورة الأنعام، الآية: 82.

[3]-سورة يونس، الآية، 17.

[4]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 205-206.

فموقف الشاطبي واضح في رأيه المبنيّ على أساس مراعاة سياق السورة ككلٍّ فضلا عن مراعاة سياق آياتها، قبل الجزم بأن الحقيقة الواردة في النص الشرعي هي حقيقة عرفية أم شرعية[1].

وللشرع عرف خاص في الجملة المركبة من الألفاظ المفردة، ففي قوله تعالى: **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنعَامِ** [2]، فإن الحقيقة الشرعية التي قصدها المشرّع في استعماله العرفي الخاص لمثل هذه المركبات والجمل هي حِلُّ الأكل..."[3] ونظرا لمعرفة خصائص خطاب الشرع، فإن كل قارئ للقرآن يتبادر إلى ذهنه الحقيقة الشرعية دون الحقيقة اللغوية التي تفيد تعلق الحكم بالأعيان ذاتها.

1- ينظر: عبد النعيم حليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين دراسة لغوية نحوية دلالية، دار الوفاء، الاسكندرية، ط1، 2007، ص215.

2- سورة المائدة، الآية 01.

3- فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، ص 459.

المبحث الرابع : الاستعمال البلاغي

تناولنا في المباحث الثلاثة السابقة الوضع و الحقيقة و مراتبها، و اتّضح لنا أن الأصوليين عامة مجمعون على أن من قواعد الدلالة في فهم النّصوص الشرعية إعطاء الأولوية للاستعمال و العرف اللّغوي قبل الرجوع إلى الوضع اللغوي، و رأينا منهج الشاطبي في معالجة هذه المسألة و مدى ارتكازه على السياق بنوعيه، و على معهود خطاب العرب، و لكن سنخصّص هذا المبحث للاستعمال البلاغي سواء ما تعلق بأساليب البيان أو ما تعلّق بعلم المعاني أو علم البديع، و بهذا المبحث تكتمل الصورة فيما يخصّ مبدأ الاستعمال.

و نبدأ بتعريف أنواع البيان الثلاثة و هي المجاز و الكناية و التمثيل، قبل أن نبين ما تناوله الشاطبي من ألوان الاستعمال البياني، بغرض بيان أثرها على الدلالة.

تعريف المجاز :

أ) **لغة** : جاء في لسان العرب في مادة (جـ . و ز) :

جُزْتُ الطّريق و جَازَ الموضِعَ جَوْزًا و جُؤُوزًا و جوازًا و مَجَازًا و جَازَ بهِ و جَاوَزَهُ جِوَازًا و أَجَازَهُ و أَجَازَ غَيْرَهُ و جَازَهُ : سَارَ فيه و سلكه، و أَجَازَهُ خَلَّفَهُ و قَطَعَه ، و أَجَازَهُ : أَنْفَذَهُ ".[1]

يتبين لنا أن المجاز لغة هو العبور من مكان الى مكان آخر، و هذا المعنى هو ما سنلاحظه في المعنى الاصطلاحي.

1- إبن منظور، لسان العرب، ج05، مادة (جوز)، ص 326،

و ينظر : إبراهيم مصطفى و آخرون، المعجم الوسيط، ج1، دار الدعوة، تركيا، ط2، 1989، ص .146

ب) اصطلاحا :

يعرفه عبد القاهر (471 هـ .) فيقول " كلٌّ كلمة أُريدَ منها غيرُ ما وُضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني و الأوّل فهو مجاز".[1]

و يعرفه أبو الحسين البصري (ت 436 هـ .) بأنّه " ما أُفيدَ به معنًى مصطلحٌ عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها"[2].

و اعترض عليه الرازي (ت 606 هـ .) بأنه لم يذكر "العلاقة" و هو قيد مهم لئلا يكون الاصطلاح الثاني وضعًا جديدا لا مجازًا.[3]

و عرّفه القرافي (ت 684 هـ .) بقوله : " المجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه لعلاقة بينهما".[4]

فمن التعريف الاصطلاحي يتضح لنا أن مستعمل المجاز قد جاز باللفظة أصلها الذي وضعت له في اللغة، و أوقعها على غير ذلك إمّا تشبيها و إما لصلة و ملابسة بين ما نقله اليه و ما نقلها عنه.[5]

و قد اشترط البلاغيون و الأصوليون أن يكون هناك علاقة بين اللفظ المنقول و معنى الأصل، لأن وجود العلاقة شرط لتحقق المجاز[6]، " فالعلاقة هي الارتباط أو المناسبة بين المعنى الحقيقي و المجازي، أو بين الوضع الأول و الثاني، و هذا الارتباط أو المناسبة لابدّ

1- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 317.

2- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج01، ص 16.

3- ينظر : الرازي، فخر الدين بن محمد، المحصول في علم الأصول، ج01ن ص 286.

4- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 44.

5- ينظر، عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 376.

6- ينظر : الجرجاني، أسرار البلاغة،ص 365، و حاشية البناني على شرح جمع الجوامع، ج1، ص 305، و يحي بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، ج1، دار الكتب العلمية، دط، دت، ص 64، و حاشية الدسوقي على شرح المختصر للتفتازاني، ج4، ص 25.

من أن يكون بملاحظة المتكلّم له، فإن لم يلاحظه فلا علاقة، و إن كان له مناسبة، فالعبرة ههنا بغرض المتكلّم و لفظه جميعا".[1]

و سيأتي مزيد بيان لهذه العلاقة حيث نتعرض لرأي الشاطبي.

– تعريف الكناية :

أ) **لغة** : هي " أن تتكلّم بشيء و تريد غيرّهُ. و كَنَى عن الأمر بغيره يكنِي كناية : يعني إذا تكلّم بغيره ممّا يستدلّ عليه نحو الرّفث و الغائط و نحوه ".[2]

ب) **اصطلاحا** : يعرفها الجرجاني (ت 471 هـ) في الفصل الذي عنونه بـ . (في اللفظ يطلق و المراد به غير ظاهره) قائلا : " و المراد بالكناية ههنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، و لكن يجيء إلى معنى هو تاليه و ردفه في الوجود فيومئ به إليه، و يجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم : هو "طويل النّجاد" يريدون طويل القامة، و "كثير الرّماد" يَعْنُونَ كثير القِرَى، و في المرأة : "نؤوم الضّحى" و المراد أنّها مُتْرَفَةٌ مَخدُومةٌ، لها من يكفيها أمرها ...".[3]

و يعرفها السكاكي (ت 626 هـ) بقوله: "لفظٌ استُعمل و أُريدَ به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى أيضا".[4]

فالكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فإذا قلت : "فلان طويل النّجاد" جاز أن تريد من قولك هذا أنه طويل القامة، أو أن طول نجاده كنّي به عن طول قامته.[5]

1- نشأت علي محمود، المباحث اللغوية، ص 211.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج15، مادة (ك . – ن-ي)، ص 233.

3- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 79.

4- السكاكي، مفتاح العلوم، ص 195، و ينظر أيضا : القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج05، ص 158.

5- ينظر : محمد بن سليمان العريني، دلالة الإشارة، ج02، ص 434، و ينظر أيضا، السكاكي، مفتاح العلوم، ص 170، و حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص 148.

ففي قوله تعالى : ﴿ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾[1] يقول ابن الأثير (ت 637هـ .) : " إنّه إن حُمل على الجماع كان كناية، لأنه ستر الجماع بلفظ اللّمس الذي حقيقته مصافحة الجسد الجسدَ، و إن حُمِل على الملامسة التي هي مصافحة الجسدِ كان حقيقة، و لم يكن كناية".[2]

ج) تعريف التمثيل :

أ) لغة : " مثّل له كذا تمثيلا إذا صور له مثاله بالكتابة أو غيرها"[3]

ب) اصطلاحا : قبل ذكر التعريف لابدّ أن نوضّح أن التمثيل نوع خاص من التشبيه، و لكن فيه خصوصية، فإذا كانت الدلالة في التشبيه دلالة لفظ على معنى، فإن الدلالة في التمثيل دلالة منحرفة، فهي دلالة معنى على معنى[4]، و لا يفهم المعنى فيه إلا بضرب من التأوّل، و هذا ما يفهم من تعريف الجرجاني في محاولته التفريق بين نوعي التشبيه، و ذلك في قوله :

" اعلم أن الشيئين إذا شبه أحدهما بالآخر، كان ذلك على ضربين :

أحدهما : أن يكون من جهة آمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأوّل.

و الآخر : أن يكون الشّبه محصّلا بضرب من التأوّل ".[5]

1- النساء، الآية : 43

2- ابن الأثير، المثل السائر، ص 243.

3- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، دط، 1986، ص 256، و ينظر أيضا : إبراهيم مصطفى، و آخرون المعجم الوسيط، ج02، ص 853.

4- ينظر : حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص 134.

5- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 93.

فالأول هو التشبيه العادي، أي القائم على إدراك العلاقات بين الأشياء في ظاهرها الحسّي، و أما الثاني أي -تشبيه التمثيل- فيتسّم بالنفاذ إلى بواطن الأشياء و إدراك دلالتها المستكنّة و علاقاتها

الخفيّة البعيدة عن مجال الإلف و مدارك الحس[1]، و أما العلاقة بين نوعي التشبيه هذين فيوضحهما عبد القاهر بقوله : " و إذا عرفت الفرق بين الضربين، فاعلم أن التشبيه عام، و التمثيل أخصّ منه، و كل تمثيل تشبيه، و ليس كل تشبيه تمثيلا".[2]

و بعد ذكر بعض تعريفات ألوان البيان الثلاثة، هذه الألوان البيانية التي ركز عليها الشاطبي في تنظيره الدلالي، نحاول الآن أن نتعرف على منهجه القائم على السياق في معالجة الاستعمال البلاغي في إطار الاستعمال العامّ للغة.

يعالج الشاطبي الألوان البيانية في إطار معهود خطاب العرب، أي في إطار السياق الذي راعاه القرآن الكريم في تحدّيه لهم، إذ خاطبهم على أساس ما يعهدون، و ممّا اشتهر عنهم تنويههم بالأسلوب الفصيح، و عبّر الشاطبي عن ذلك بقوله : " التفنّن في علم فنون البلاغة، و الخوض في وجوه الفصاحة، و التصرّف في أساليب الكلام، و هو أعظم مُنْتَحَلاَتِهِمْ فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال تعالى : (**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعضُهُم لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**[3] [4].

---

[1]- ينظر: حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص 134، بتصرف.

[2]- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 99.

[3]- سورة الإسراء، الآية : 88.

[4]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 57-58.

فلا يمكن أن يتحقق الإعجاز بالقرآن الكريم إلا إذا خاطب العرب بأسلوب قائم على أعراف الكلام المتداولة بينهم، و منها عرفهم في استعمالهم البلاغي.

و بناء على هذا، لا بد لمن رام فهم النص القرآني أن يتبع معهود العرب، و هذا ما يقرّره الشاطبي قائلا : " فإن كان للعرب في لسانهم عُرفٌ مستمرّ، فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، و إن لم يكن ثَمَّ عُرْفٌ فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، و هذا جار في المعاني و الألفاظ و الأساليب"[1]

و يتجلى معهود العرب في لسانها في الاستعمال البلاغي سواء أكان ذلك على مستوى الألفاظ أو المعاني أو الأساليب، و سنورد شواهد من "الموافقات" توضّح رأي الشاطبي في بيان خصائص كلام العرب في هذه الجوانب.

لقد استعمل القرآن الكريم الكناية لخدمة المعنى، و يقرر الشاطبي ذلك الاستعمال في لغة القرآن فيقول : " أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها، كما كنّى عن الجماع باللباس و المباشرة، و عن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، و كما قال في نحوه : كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ [2]

استقر ذلك أدبًا لنا استنبطناه من هذه المواضع، و إنّما دلالتها على هذه المعاني بحكم التّبع، لا بالأصل ".[3]

1- المصدر نفسه، ج 02، ص 62.

2- المائدة، الآية : 75.

3- المصدر نفسه، ج2، ص 80.

فقول الله تعالى : "كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ" كناية عن بشرية عيسى و أمّه عليهما السلام، و قد تضمنت الكناية معنيين، معنى مباشرا كنّى عن معنى مقصود غير مباشر، و هو قضاء الحاجة التي لا تليق بالإله.

و من الاستعمال المجازي ما يوضحه الشاطبي تعليقا على الآية فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ [1] و ذلك في قوله : " تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداء مجاز معروف مثله في كلام العرب، و في الشريعة من هذا كثير، كقوله تعالى : اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ [2] وقوله وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ [3]، وقوله: إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا و أَكِيدُ كَيْدًا [4] إلى أشباه ذلك .."[5] فهذه الصّفات التي جاءت في هذه الآيات، لا يمكن أن تفهم إلا على أسلوب المجاز، لأن فهمها على الحقيقة ينافي تتريه الله سبحانه، إذ لا يجوز وصف الله بالاستهزاء و المكر و الكيد...

و من العلوم المضافة الى القرآن الكريم، و التي تُعْتَبَرُ كوسائل يستعان بها على الفهم علم البلاغة، و يذكر منها الشاطبي الكناية فيقول : " و منها تحسين العبارة بالكناية و نحوها في المواطن التي يُحتاج فيها إلى ذكر ما يُستحيا من ذكره في عادتنا، كقوله تعالى :

---

[1]- البقرة، الآية : 194

[2]- البقرة، الآية : 15.

[3]- آل عمران، الآية : 54.

[4]- الطارق، الآيتان : 15- 16.

[5]- الشاطبي، الموافقات، ج02 ، ص 113-114.

أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ [1] و **مَرۡيَمَ ٱبۡنَتَ عِمۡرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهِ** [2] وقوله:" **كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَ**"[3]، حتى إذا وَضُحَ السبيلُ في مَقْطَعِ الحَقِّ، وَ حَضَرَ وَقْتُ التَصْرِيحِ بما ينبغي التّصريح به، فلا بُدّ منه، و إليه الإشارةُ بقوله **إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَا** [4] ، **وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّ** [5]"[6].

و يعدّ فهم الاستعمال البلاغي شرطا اساسيا من شروط الاجتهاد في النص الشرعي، و ليس المطلوب حصول مطلق الفهم فحسب، بل لابدّ من وصول المجتهد الى درجة تضاهي درجة العربيّ الخالص ذي السليقة، لأن القرآن الكريم راعى كلّيّا عرف الاستعمال البلاغي، و قد أكد الشاطبي على هذا الشرط، و ذكر آراء من سبقه من اللّغويين، وأورد قول سيبويه فقال : "…. و المراد بذلك أن سيبويه و إن تكلم في النّحو، فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب، و أنحاء تصرفاتها في ألفاظها و معانيها…"[7]

و يورد شبهة للمخالف مفادها إنكار ضرورة أن يضاهي المجتهد سيبويه في فهم اللسان العربي، ثم يردّ عليها قائلا : " هذا غير ما تقدّم تقريره، و قد قال الغزالي في هذا الشرط:

1- النّساء، الآية : 43.

2- التحريم، الآية : 12.

3- المائدة، الآية : 75.

4- البقرة، الآية : 26.

5- الأحزاب، الآية : 53.

6- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 282.

7- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 83.

إنّه القدر الذي يفهم به خطاب العرب و عادتهم في الاستعمال، حتى يميّز بين صريح الكلام و ظاهره و مجمله، و حقيقته و مجازه ...."[1]

و يبين المقصود من هذا الشرط، فيقول : " و إنّما المقصود تحرير الفهم حتي يضاهي العربيّ في ذلك المقدار ".[2]

و لا يفوتُ الشاطبيّ ذكر خصائص اللسان العربيّ و سماته، و منها أسبقية المعنى على اللفظ[3]، و لكن ما يهمّنا في هذا المبحث هو دلالة الاستعمال البلاغي في إطار السياق. السياق.

إن ألوان البيان في اللسان العربي، ثم في القرآن الكريم الذي تجسّد فيه البيان العربي، إنما يؤتى بها لخدمة المعنى و لإيضاح المقصود، فإن لم تؤدّ هذه المهمة فإنها تنحرف عن دلالتها، و هذا ما يوضحه الشاطبي بقوله بيانا عن معهود العرب في الخطاب : " و أن لم يكن معهودًا عند العرب فلا يعتبر فيها، و مرّ فيه أنها لا تقصد التدقيقات في كلامها، و لا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة، فما وراءِ ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني و من جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز و الاستعارة و الكناية".[4]

فالعرب تلجأ إلى ألوان البيان من أجل خدمة المعنى و ليس من أجل تزيين اللفظ، و هذا الموقف من الشاطبي هو ما تبناه عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "أسرار البلاغة" و "دلائل الاعجاز" في مواجهة رأي اللفظيين، و يبين موقفه من تشبيه التمثيل

1- المصدر نفسه، ج04، ص 84.

2- المصدر نفسه، ج04، ص 84.

3- تم تناول هذه المسألة في الفصل السابق (دلالة التركيب و أثر السياق).

4- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 307.

قائلا :"و هكذا كل كلام كان ضرب مثل – لا يخفى على من له أدنى تمييز أن الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ، و لكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلّة على الأغراض و المقاصد ".[1]

فدلالة التمثيل و غيره من ألوان البيان ترتكز على النظم و السياق، و هذا الموقف هو عينه موقف الشاطبي الذي ارتكز أيضا على ما سمّاه المعاني المركبة دون المعاني الإفرادية.

و مقتضى القول بالنظم و التركيب هو فهم المعنى من سياق الكلام ككل، و عدم الالتفات الى معنى المفردة وحدها، و هذا ما يشرحه أحد الكتاب المعاصرين بقوله معلقا على ما قرّره الجرجاني بشأن النظم : " لقد فقدت الكلمات قيمتها، و تهاوت دلالتها كمفردات، و أصبحت الكلمة في أسلوب التمثيل بمثابة الحرف في الكلمة، ليس له دلالة بالمرّة، و بحيث لا يسوغ بحال أن تصف مفردًا من مفردات هذا الأسلوب – بالنسبة لغرضه – بدلالة ما حقيقية أو مجازية، فإذا كان في هذا الأسلوب شيء من الحسن أو البلاغة، فإن دعوى رجوع شيء من هذا الحسن الى اللفظ دعوى موغلة في البطلان".[2]

يتّضح لنا بجلاء أن الشاطبي يعطي الأولوية في كل أبواب البلاغة للمعنى و التركيب، و هو يوظّف السياق مرتكزا عليه لمعرفة قصد المتكلم، و من عناصر السياق الهامّة عنده أسباب النزول، و التي تعتبر من الشروط الأساسية لفهم الاستعمال البلاغي في القرآن الكريم، و يوضح هذه المسألة قائلا : " معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن، و الدليل على ذلك أمران :أحدهما : أن علم المعاني و البيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال

[1]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 338.

[2]- محمد عبد الله الخولي، مقتضى الحال بين البلاغة القديمة و النقد الحديث، ص 278.

الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين و بحسب مخاطبين و بحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، و يدخله معان أُخَرُ من تقرير و توبيخ و غير ذلك، و كالأمر يدخله معنى الإباحة و التهديد و التعجيز و أشباهها. و لا يدل على معناها المراد الأمور الخارجة، و عمدتها مقتضيات الأحوال"[1].

فقوله هذا يدل بكل وضوح على ضرورة الاعتماد على السياق المقامي إلى جانب السياق المقالي الذي يسميه التركيب أيضا.

و أما من أراد فهم الكلام بدون اعتماد السياق فلن يصل إلى المعنى المقصود من الكلام، و سيقع في الشُّبَهِ و الإشكالات، و هذا ما يوضحه الشاطبي متابعا : " ... و إذا فات نقل بعض القرائن فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، و معرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النّمط، فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بدٍّ، و معنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال ".[2]

و يبين ما ينجم عن إهمال السياق فيقول عن الأمر الثاني : " و هو أن الجهل بأسباب التزيل مُوقِعٌ في الشُّبَهِ و الإشكالات، و مُورِدٌ للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، و ذلك مظنّة النّزاع ".[3]

و أما المحسنات و دورها في الكلام، فقد دار جدل كبير بشأنها بين أصحاب المعنى و أصحاب اللفظ، و لكن الشاطبي واضح في تبنّيه رأي أصحاب المعنى، و على رأسهم عبد القاهر الجرجاني، الذي يقول عن السجع و التجنيس : " و ههنا أقسام قد يُتوهَّم في بدء

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 258.

[2]- المصدر نفسه، ج03، ص 258.

[3]- المصدر نفسه، ج03، ص 259.

الفكرة، و قبل إتمام العبرة، أن الحسن و القبح فيها لا يتعدّى اللفظ و الجرس، إلى ما يناجي العقل النفسي، و لها – و إذا حُقِّق النظر – مرجعٌ إلى ذلك، و مُنْصَرَفٌ فيما هنالك، منها التجنيس و الحشو (الاعتراض)".[1]

و يعيب الجرجاني أسلوب المتكلفين المولعين بالجناس، و ما يلحق به من ألوان البديع، و ينتصر للمعنى و ما يعين على إدراكه من مقتضيات الأحوال، فيقول : " و على الجملة، فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا، و لا سجعا حسنا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه و استدعاه و ساق نحو، و حتى تجده لا تبتغي به بدلا، و لا تجد عنه حِوَلا، و من هنا فإن أحلى تجنيس تسمعه و أعلاه، و أحقّه بالحسن و أولاه، ما وقع من غير قصد من المتكلّم إلى اجتلابه، و تَأَهُّبٍ لطلبه، أو ما هو لحسن ملاءمته – و إن كان مطلوبا – بهذه المترلة و في هذه الصّورة ".[2]

و موقف الجرجاني هذا من البديع متلائم مع نظريته في النظم، القائمة على السياق و مقتضى الحال، و هو الموقف نفسه الذي يتبناه الشاطبي، في تفضيله الأسلوب المطبوع على الأسلوب المتكلّف، و بيان الفرق بينهما و المتمثّل في كون الأسلوب الأوّل قائما على عرف استعمال العرب، دون الأسلوب الثاني الذي تبناه المولّدون و خرجوا به عن نمط الكلام العربي السليم، و يبين رأيه هذا بوضوح بعد ذكر أسلوب الكناية الجاري على سَنَنِ الأسلوب العربي، فيقول : " ...وما أشبه ذلك، فإنه شائع في كلام العرب، مفهوم من مساق الكلام، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة، و التجنيس و نحوه ليس كذلك، و فرق ما بينهما خدمة المعنى المراد و عدمه، إذ ليس في التجنيس ذلك،

---

[1]- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 04.

[2]- المصدر نفسه، ص 07.

و الشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوّالين على أعقابهم – كما قال أبو عبيدة – و من كان نحوهم، و شهرة الكناية و غيرها. و لا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا في كلام المولّدين و من لا يحتجّ به ...."[1].

فالاستعمال البلاغي بكل أنواعه كان قائما على الطبع عند العرب الفصحاء أصحاب السليقة، و أما التكلف فهو صفة عارضة شاعت في أساليب المولّدين الذين لا يعتدّ بكلامهم حسب الشاطبي.

و تأسيسا على عُرف العرب في الاستعمال البلاغي، وضع الشاطبي ضوابط لدلالة النصوص العربية عامة و النص الشرعي خاصة، سعيا منه إلى ترشيد الفهم و التأويل، و هذه الضوابط تؤسس منهجا يعتبره الشاطبي منهجا وسطا معتدلا بين طرفين : طرف الإفراط و طرف التفريط، و يصف هذا المنهج بقوله : " ربّما أُخذ تفسير القرآن على التوسّط و الاعتدال، و عليه أكثر السّلف المتقدّمين، بل ذلك شأنهم، و به كانوا أفقه الناس فيه، و أعلم العلماء بمقاصده و بواطنه.

و ربّما أُخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إمّا على الإفراط، و إمّا على التفريط، و كلا طرفي قصد الأمور ذميم".[2]

و يبين ما يترتب على الأخذ بهذين المنهجين المتطرفين في تفسير القرآن الكريم، فيقول : " فالذين أخذوه على التفريط قصّروا في فهم اللسان الذي به جاء، و هو العربية، فما قاموا في تفهّم معانيه و لا قعدوا، كما تقدّم عن الباطنية و غيرها، و لا إشكال في اطّراح التعويل على هؤلاء.و الذين أخذوه على الإفراط أيضا قصّروا في فهم معانيه من جهة

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 308.

[2]- المصدر نفسه، ج03، ص 306.

أخرى، و قد تقدم في كتاب المقاصد بيانُ أن الشريعة أمّيّة، و أن ما لم يكن معهودا عند العرب فلا يُعتبر فيها، و مرّ فيه أنها لا تقصد التدقيقات في كلامها، و لا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة، فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني، و من جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز و الاستعارة و الكناية ".[1]

و نلاحظ تركيزه الأساسي في منهج الفهم و التأويل على المعنى، و ما يؤدي إليه السياق اللغوي أي سياق التركيب[2]، و السياق الثقافي أي سياق الأعراف و العادات.

و ينتقد المهتمين باللفظ و محاسنه على حساب المعنى و المقصود، فيقول : " كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقّه في العبارة، بل التفقّه في المعبر عنه، و ما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل ".[3]

و يزيد منهجه الوسط توضيحا فيقول: " فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر، فالمسائل البيانية و المنازع البلاغية لا مَعْدِلَ بها عن ظاهر القرآن ...."[4]

و قد ردّ الشاطبي على كثير من المبتدعة و أصحاب الفرق المختلفة و منهم الباطنية، و أورد كثيرا من تأويلاتهم التي لا تراعي عرف الاستعمال، و لا تلتزم بظاهر اللسان و ما يقتضيه السياق، و ما ترشد إليه أسباب الترول،[5] بزعمهم أنها من الباطن، و أنها من المجاز، و من هذه التأويلات ما أورده الشاطبي عنهم بقوله عن أحد المنتسبين إلى الباطنية:

---

[1]- المصدر السابق، ج03، ص 306-307.

[2]- ينظر : إبراهيم الخولي، مقتضى الحال، ص 281.

[3]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 307.

[4]- المصدر نفسه، ج03، ص 289.

[5]- ينظر : علي آيت أوشان، السياق و النص الشعري، ص 120.

" و من ذلك: أنه قال في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ ﴾[1]
باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه و سلم، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد و اقتدى بهدايته، و هذا التفسير يحتاج إلى بيان، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب، و لا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب، و لا يلائمه مساق بحال، فكيف هذا ؟..."[2]

فالتفسير الباطني أو تفسير بعض الفلاسفة أو المتكلمين لا يراعي ظاهر اللسان العربي،[3] و يؤوّل أساليب البيان حسب ما يشتهي، لا حسب ما يقرّه عرف الاستعمال اللساني العربي.

و يضع الشاطبي قاعدة عامة يخضع لها كل تأويل، سواء تعلق الأمر بالاستعمال الحقيقي أم الاستعمال المجازي، و تتمثّل في قوله : " فإذن كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا ممّا يستفاد منه، و لا مما يستفاد به، و من ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل ..."[4].

فاستنباط المعنى من القرآن الكريم لا بدّ أن يتلاءم مع ظاهره، ومع سياقه، و كلّ علم يخالف هذه القاعدة لا يمكن أن ينتسب إلى القرآن الكريم، و لا أن يُتّخذ وسيلة لفهمه و تأويله.

---

[1]- آل عمران، الآية : 96.

[2]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 300.

[3]- ينظر : الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 361، و ينظر أيضا : محمود توفيق محمد سعد، سبل الاستنباط من الكتاب و السنة، ص 450.

[4]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 293.

الفصل الرابع : الدلالة المركزية والدلالة الهامشية

المبحث الأول : الدلالة المركزية والدلالة الهامشية و علاقتهما بالسياق

المبحث الثاني : أقسام الدلالات وحكمها عند الأصوليين

المبحث الثالث : حكم الدلالة التبعية (الهامشية) بين الشاطبي ومخالفيه

من القضايا الدلالية التي عالجها الشاطبي باعتبارها من القواعد الأساسية التي يرتكز عليها أي بحث دلالي ما يتعلق بالدلالة الأصلية و الدلالة التبعية، أو ما يعرف اليوم بالدلالة المركزية و الدلالة الهامشية، و كذلك العلاقة بينهما، و سنقوم بتعريف هاتين الدلالتين عند المحدثين وعند علماء العرب القدامى عموما ،ثم عند الشاطبي خصوصا، وبعد ذلك نوضح ما يندرج تحت هاتين الدلالتين من مباحث الدلالات عند الأصوليين ، لننتقل بعد ذلك إلى طرح آراء الشاطبي في المسألة، ثم نناقش آراء منتقديه بشأن هاتين الدلالتين.

المبحث الأول:الدلالة المركزية و الدلالة الهامشية و علاقتهما بالسياق:

1-الدلالة المركزية:

يعرفها أحد الباحثين المعاصرين فيقول:"يقصد بالمعنى المركزي المعنى الموضوع بإزاء اللفظ، أي أنه المعنى الذي يفهم من اللفظ، وفقا لما تعارف عليه أهل اللغة، و هذا النوع من المعنى هو المقصود عند إطلاق لفظ (المعنى)، و هو المتبادر إلى أذهان المتكلمين في جميع عمليات التخاطب"[(1)]

فالمعنى المركزي هو المعنى الأول، و هو الممثل الحقيقي للوظيفة الأساسية للغة، و لا يتم الاتصال بين أفراد المجتمع إلا على أساس هذا المعنى.[(2)]

و قد بين فيرث ضرورة تشقيق المعنى إلى مكوناته و عناصره، ثم تُفْرَز في مقولات و تُصَنَّفُ، و يوضع كل واحد منها في علاقة مع الأخر، و هو "يذكر على سبيل التخصيص تمييز إردمان Erdmann بين ثلاثة أنواع من المعنى: [(3)]

1 – المعنى الأساسي Essential أو المركزي Central أو الإحالة.

2 – المعنى التطبيقي Applied أو المعنى السياقي Contextual .

3 – الوقع الشعوري Feeling Tone.

---

[1]- محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، ص 229 – 230.

[2]- ينظر: جاسم محمد عبد العبّود، مصطلحات الدلالة العربية، ص 120 – 121، و مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ و المعنى، ص 29.

[3] - Firth, papers in linguistics, p 10

نقلا عن: محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، ص 182.

و تشتمل جمل اللغة على نوعين من الدلالة المركزية، تعرف الأولى بالدلالة القواعدية، و تعرف الثانية بالدلالة المعجمية، و تنقسم الدلالة القواعدية إلى قسمين: القسم الأول هو الدلالة التصريفية، و هي تتعلق ببنية الكلمة، و القسم الثاني هو الدلالة التركيبية أي النحوية، و الجامع المشترك بينهما هو خضوعهما للقياس و قبولهما للتقعيد، و اتصافهما بالثبات أي عدم تطور المعنى، و أما الدلالة المعجمية فتتّسم بعدم التناهي و قبولها التوسيع و التطوير.[1]

2-الدلالة الهامشية:

الدلالة الهامشية و هي الدلالة الثانية، و يمكن تسميتها بالمعنى الثاني أو معنى المعنى، و هي "أن يُفتعل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[2].

و يعرف الأنكري المعنى الثاني بأنه "الأغراض التي يقصدها المتكلم من جعل الكلام مشتملا على تلك الخصوصيات من الإشارة إلى معهود، و التعظيم و الحصر و منع الإنكار و الشك، و محصّلها الأغراض التي يورد المتكلم هذه الخصوصيات لأجلها، فإن المعنى الأول في أن زيدا قائم هو إثبات القيام المؤكد بتأكيد واحد لزيد، و معناه الثاني هو رد إنكار السامع..."[3] و تعتبر الدلالة المجازية جزءا من الدلالة الهاشمية.[4]

1- ينظر: محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، ص 230

2- صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، ج 2 ، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي لإحياء التراث، دمشق، دط، 1978، ص 129.

3- المصدر نفسه، ج3، ص 291.

4- ينظر: ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص106، و أحمد مختار، علم الدلالة، ص37.

و في تراث العربية كثير من الإشارات و اللمحات التي يُستفاد منها إدراك علماء العرب القدامى أن للكلمات معاني هامشية زائدة على معانيها المركزية.[1]

نذكر من هؤلاء عبد القادر الجرجاني (ت471 هـ .) الذي يسمي المعنى الحرفي أو الأساسي باسم "المعنى" و هو ما يفهم من دلالة اللفظ، كما في قولنا "خرج زيد"، و "عمرو منطلق" عند قصد الإخبار عن زيد بالخروج، و عن عمرو بالانطلاق، و يسمي المعنى الثاني "معنى المعنى" و يضرب لذلك أمثلة، منها قول بعضهم (بلغني أنك تقدم رجلا و تؤخر أخرى) إذا قصد إعلام مخاطبه بأنه قد عرف تردده، و قولهم (هو كثير الرماد) كناية عن كثرة إكرام الضيوف، و (طويل النجاد) أي طويل القامة، و (نؤوم الضحى) في المرأة المترفة التي تملك من يخدمها.[2]

و بعد أن يذكر هذه الأمثلة يقول:"و إذ قد عرفت هذه الجملة فها هنا عبارة مختصرة، و هي أن تقول المعنى و معنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، و الذي تصل إليه بغير واسطة، و بمعنى المعنى أن تعقل من المعنى معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى أخر كالذي فسّرتُ لك.[3]

و الذي يعنينا في هذا المقام أن الجرجاني قد جعل الكناية و الاستعارة و التمثيل منتمية إلى المعنى الثاني، و ذلك في قوله:"ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، و مدار هذا الأمر على الكناية و الاستعارة و التمثيل"[4].

1- ينظر: محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، ص 204

2- ينظر: عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، موفم للنشر، دط، 1991، ص250.

3- المصدر نفسه، ص251.

4- المصدر نفسه، ص250.

واضح هنا أن الجرجاني – بحكم معالجته البلاغية و البيانية في كتابه "دلائل الإعجاز"– قد قصر المعنى الثاني (أو معنى المعنى) على الألوان البلاغية الثلاثة المذكورة.

و إذا حاولنا المقابلة بين المعنى المركزي و المعنى الهامشي كما عرضه الجرجاني، و بين ما هو متداول عند الغربيين، وجدنا عندهم مصطلحين هما:

الإحالة Denotation، و الإيحاء connotation، فالأول أقرب إلى مصطلح المعنى المركزي، و الثاني أقرب إلى مصطلح المعنى الهامشي.[1]

إن المتتبع لمصطلح الإيحاء يلحظ أن المعنى الثاني هو المتواتر و الشائع عند اللغويين و الأسلوبيين، و قد عرَّفَت (دائرة المعارف البريطانية الجديدة) الإيحاء بأنه "المعنى المرتبط بالكلمة أو العبارة بمعزل عن معناها الأساسي.[2]

" فكلمة "أم" مثلا لها بعض الإيحاءات التي قد تكون الحب و الطّمأنينة و الدفء[3]، فما توحي به كلمة "أم" مثلا و هو الإيحاء، يمكن أن يعتبر المرادف التقريبي لمصطلح الدلالة الهامشية.

و لكن يمكن التمييز بين نوعين للدلالة الهامشية باعتبار أنها مرتبطة من جهة بتجارب الأفراد و خبراتهم، و من جهة أخرى هي مرتبطة بتجارب المجتمع و عاداته و تقاليده و موروثه الحضاري و الثقافي.

1– ينظر: محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، ص182.

2– ينظر: connotation ، 1977، The new encyclopaedia Britannica, volume 111
نقلا عن محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، ص 183.

3– المرجع نفسه، ص 183.

فالنوع الأول: هو الدلالة الهامشية، الفردية، و يقصد بها "تلك الإيحاءات المقترنة بالكلمة بسبب عوامل شخصية خاصة بمستخدم الكلمة سواء أكان مرسلا أم متلقيا". [1]

و هذا النوع أقل أهمية من الناحية اللغوية، و ذلك لاختلاف المتعلمين في تجاربهم و خبراتهم، و لكنه ذو جدوى في الدراسات النفسية. [2]

و أما النوع الثاني و هو ما يعنينا في هذا المقام فهو الدلالة الهامشية الاجتماعية، و يمكن أن يُعرّف هذا النوع من الدلالة بأنه "ما اكتسبته الكلمة أو العبارة من مشاعر و عواطف و انفعالات و دلالات حضارية و فكرية من قبل عدد كبير من أفراد المجتمع، طيلة عمرها الاجتماعي"[3]، و هذا النوع يمثل ما يسمى السياق الثقافي، و هو ما تناولناه بالدراسة في الفصل الأول تحت عنوان (سياق معهود العرب).

و نتناول الآن مفهوم هاتين الدلالتين عند الشاطبي.

يقول الشاطبي: "للغة العربية –من حيث ألفاظ دالة على معان–نظران أحدهما: من جهة كونها ألفاظا و عبارات مطلقة دالة على معان مطلقة، و هي الدلالة الأصلية.

و الثاني: من جهة كونها ألفاظا و عبارات مقيّدة، دالة على معان خادمة، و هي الدلالة التابعة". [4]

ممّا تقدم يتبين أن الشاطبي يعتبر أن الدلالة الثانية خادمة للأولى و تابعة لها، و يُفهم من هذا الحكم أن الدلالة الثانية لا استقلال لها، و لا استغناء عن الدلالة الأولى.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 217.

[2]- ينظر: المرجع السابق، ص 217

[3]- المرجع نفسه، ص212

[4]- الشاطبي، الموافقات، ج3 ، ص51

و يبين الفرق بين الدلالتين فيقول:"فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، و إليها تنتمي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسانٍ الإخبارَ عن زيد بالقيام، تأتّى له ما أراد من غير كلفة".[1]

فكل لغة تملك خاصية الإبلاغ عن المعنى الأساسي بدون إشكال، و إذا تعلّمتَ لغة أجنبية أمكنك أن تعبر عن المعنى الأساسي باستعمال ألفاظها الدالة على المعنى الذي تريد، كإخبارك عن قيام زيد.[2]

و يمكن بواسطة هذه الدلالة في اللغة العربية أن ينقل العربي أقوال الأولين من غير العرب اعتمادا على ما تؤديه ألفاظ كل لغة من التعبير عن معان مباشرة متفق عليها، كما يمكن لأقوام غير عربية نقل أقوال العرب و الإخبار عنها، و في هذا المعنى يقول الشاطبي:"و من هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين -ممّن ليسوا من أهل اللغة العربية – و حكاية كلامهم، و يتأتّى في لسان العجم حكاية أقوال العرب و الإخبار عنها، و هذا لا إشكال فيه".[3]

أما الدلالة الثانية و التي تشمل الأغراض التي يسعى المتكلم إلى إيصالها إلى المتلقي[4]، فتختصّ بلسان العرب دون غيره من الألسنة، و تكون الاستعانة بالسياق هي وسيلة الكشف عن هذه الإغراض، و يقول الشاطبي عن هذه الجهة:"و أما الجهة الثانية

1- المصدر السابق، ج 02، ص51.

2- ينظر: مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ و المعنى، ص29.

3- الشاطبي، الموافقات، ج2،ص51.

4- صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، ج2،ص.129

فهي التي يختصّ بها لسان العرب في تلك الحكاية و ذلك الإخبار، فإن كان خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب المخبِر، و المخبَر عنه، و المخبَرِ به، و نفس الإخبار، في الحال و المساق، و نوع الأسلوب: من الإيضاح و الإخفاء و الإيجاز و الإطناب و غير ذلك"[1]

و يعني الشاطبي هنا أن هناك أغراضا تابعة يريد المتكلم أن يحققها، إضافة إلى المعنى الأصلي، و هذه الأغراض هي التي تجعل الكلام يأتي على هيئة مخصوصة، بسبب استعمال أدوات كلامية يعرفها المتكلم المتمرّس باللسان العربي، و تتعلق بالمتكلم و المتلقي و الخبر نفسه و السياق الذي يرد فيه، و نوع الأسلوب، و لاشك أن إيراد الخبر بهذه الخصائص هو مما يتضمنه علم المعاني من البلاغة العربية، و التي بسببها يتميز اللسان العربي عن غيره من الألسنة، إذ لكل لسان خصائصه في طريقة الإبلاغ حسب الأغراض الكلامية التي يُراد تحقيقها إضافة إلى المعنى الأساسي الأول، و "هذه الصلة بين الكلام و الغرض المسُوقِ هو له و المقام الذي صدر فيه هي وحدها مناط نظر البلاغيّ."[2]

و يأتي الشاطبي بمثال ليوضح ما يقصد بالأغراض مما له تَعَلُّقٌ بالدلالة الثانية فيقول: "و ذلك أنك تقول في ابتداء الأخبار "قام زيد" إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت "زيد قام"، و في جواب السؤال أو ما هو مُنَزَّلٌ تلك المترلة "إِنَّ زَيْدًا قَامَ"، و في جواب المنكِر لقيامه "والله إنّ زيدا قام"، و في إخبار من يتوقع

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص51.

[2]- إبراهيم محمد عبد الله الخولي، مقتضى الحال بين البلاغة القديمة و النقد الحديث، دار البصائر، القاهرة، ط1 ، 2007، ص150.

قيامَه أو الإخبارِ بقيامه "قد قام زيد" أو "زيدٌ قد قام" و في التنكيت على من ينكر "إنما قام زيد".[1]

فهذه الأساليب المختلفة للكلام إنما هي مما يقتضيه الحال، و هذا الجانب يعالجه علم المعاني، مما يبين الصلة الوثيقة بينه و بين الدلالة التبعية، و يقتضي منا البحث التعريف بعلم المعاني.

يعرفه القزويني (ت 739 ه .) بقوله:"هو علم يعرف به أحوال اللفظ التي بها يطابق مقتضى الحال".[2]

فنظم الكلام يختلف بحسب أغراض المتكلم التي يشملها مقتضى الحال كما هو واضح من التعريف، و يجملها الشاطبي في قوله:"ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيمه أو تحقيره – أعني المخْبَرَ عنه – و بحسب الكناية عنه و التصريح به، و بحسب ما يقصد في مساق الأخبار، و ما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها، و جميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد".[3]

يوضّح الشاطبي أنّ للمتكلم مقاصد تابعة للإخبار بالقيام عن زيد، فقد يقصد تعظيمه أو تحقيره، و قد يقصد الكناية عنه أو التصريح به، و قد يَقصد غرضا ما حسب ما يدل عليه السياق، و مقتضى الحال، و هذه الأغراض كلها قد تناولها البلاغيون في مباحث علمي المعاني و البيان، و قد اعتمد عليها الأصوليون في مباحثهم الدلالية مما يدل على الصلة بين العلمين، و يؤكد هذه الصلة أحد الباحثين المعاصرين بقوله:"الواقع أن

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص51.

[2]- القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، ج1،دار الجيل، بيروت، ط 03، 1993، ص 52.

[3]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص51-52

الأصوليين اعتمدوا في بحوثهم في القواعد الأصولية اللغوية - فيما اعتمدوا عليه — على علم البيان في البلاغة العربية".[1]

و يعتمد الشاطبي أساسا على القصد من الكلام للتمييز بين الدلالة الأصلية و الدلالة التابعة، و يبين أن التصرفات التي يحدثها المتكلم في كلامه الواحد إنما تنتمي إلى الدلالة الثانية،[2] و كلما كان المتكلم أكثر تمرّسا بأساليب القول كان أكثر توفيقا في مراعاة السياق حسب ما يقتضيه الحال و الغرض المقصود، و يوضح الشاطبي هذه المعاني قائلا:"فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته و متمّماته، و بطول الباع في هذا النوع يحسُن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر، و بهذا النوع الثاني اختلفت العبارات و كثير من أقاصيص القرآن، لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه، و في بعضها على وجه آخر، و في ثالثة على وجه ثالث، و هكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض، و نصّ عليه في بعض، و ذلك أيضا لوجه اقتضاه الحال و الوقت ..."[3]

إذن فالعرف المتداول بين الجماعة اللسانية المعنية، و كذلك سياق الكلام و ما يقتضيه الحال، هما العنصران اللذان لهما أكبر الأثر في التواصل اللغوي بين أفراد الجماعة اللسانية الواحدة،و بدونهما يتعذّر التواصل الكامل، فإذا أراد فرد خارج هذه الجماعة التواصل

---

[1]- الدريني، المناهج الأصولية، في الحاشية، ص27.

[2]- ينظر: إبراهيم محمد عبد الله الخولي، مقتضي الحال بين البلاغة القديمة و النقد الحديث، ص273.

[3]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 52.

معها وجد صعوبات شديدة، و لذا كانت قضية الترجمة فيما يتعلق بالدلالة الثانية متعذّرة، و يبين الشاطبي صعوبات الترجمة المتعلقة بالدلالة التابعة بقوله:"و إذا ثبت هذا،فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلا عن أن يُترجم القرآن و يُنقل إلى لسان غير عربي، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينا، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم و نحوه. فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب، أمكن أن يُترجم أحدهما إلى الآخر، و إثباتُ مثل هذا بوجهٍ بيِّنٍ عسيرٌ جدا"[1].

و يكشف الشاطبي عن محاولات القدامى من أهل المنطق التغلب على صعوبات الترجمة و إشكالاتها قائلا:"و ربما أشار إلى شيئ من ذلك أهل أهل المنطق من القدماء، و من حذا حذوهم من المتأخرين، و لكنه غير كاف و لا مغن في هذا المقام."[2]

و يبين حكم ترجمة القران في ضوء تقسيمه الدلالة إلى الأصلية و التابعة مؤكدا:"وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القران – يعني على هذا الوجه الثاني، فأما على الوجه الأول فهو ممكن، و من جهته صحَّ تفسير القران، و بيانُ معناه للعامة، و من ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، و كان ذلك جائزا باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي".[3]

---

[1]- المصدر نفسه، ج2، ص52.
[2]- المصدر نفسه، ج2، ص52.
[3]- المصدر نفسه، ج2، ص52.

المبحث الثاني : أقسام الدلالات و حكمها عند الأصوليين.

تناول الأصوليون بالدراسة الدلالات الوضعية اللغوية لأن الأحكام تستفاد من جهتها.

و دلالة اللفظ على المعنى تكون من ثلاثة أوجه متباينة: المطابقة والتضمّن و الالتزام.

الوجه الأوّل : المطابقة

و هي أن يدّل اللفظ على تمام معناه الموضوع له و يطابقه، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، و كدلالة لفظ الإنسان على تمام معناه و هو الحيوان الناطق، و تسمى الدلالة المطابقية، و هي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها وضعت لمعانيها، و هي وضعية صرفة، أي أنها تفهم من اللفظ بلا واسطة العقل.

الوجه الثاني : التضمّن

و هو أن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له، الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ الكتاب على دخول الغلاف فيه.

الوجه الثالث : الالتزام

و هو أن يدل اللفظ على معنى خارج الموضوع له، لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن الذهن عن ذاته، كدلالة لفظ الدواة على القلم[1].

و من جهة استنباط الأحكام من هذه الدلالات الثلاث، قسم كل من الحنفية و الشافعية تقسيما خاصا لها حسب ماهيتها و ترتيبها و حكمها، و من خلال عرض هذين

[1]- ينظر : نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 343-344، و فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 222-223.

التقسيمين سيتبين لنا ما يندرج تحت الدلالة الأصلية أو الدلالة التبعية، و هذا ما سنتناوله في هذا المبحث.

من المعروف أن هناك منهجين أصوليين في تدوين أبواب علم أصول الفقه عامة، و في باب الدلالات خاصة، و هما منهج الحنفية و منهج الشافعية (أي الجمهور)، و سنعرض – بصفة إجمالية – لمنهج كل طائفة في تقسيمها لهذه الدلالات و ترتيبها، ثم نقارن بينها، مرجئين الحديث عن منهج الشاطبي في ضوء السياق فيما يتعلق بالدلالتين: الأصلية و التبعية إلى المبحث الثالث مع إيراد آراء منتقديه و مناقشتها.

I) أقسام الدلالات عند الحنفية و حكمها :

يقسم الحنفية الدلالات إلى أربعة أقسام [1] حسب الترتيب التالي:

- دلالة العبارة.
- دلالة الإشارة.
- دلالة النص.
- دلالة الاقتضاء.

و نقوم الآن بتعريف هذه الدلالات، ثم نبين حكمها:

تعريف دلالة العبارة :

هي "ما كان السياق لأجله، و يُعلم قبل التأمل أن ظاهر النّصّ متناولٌ له[2].

---

[1]– ينظر : علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزودي، ج1، ص 106.

[2]– السرخسي، أصول السرخسي، ج 01، ص 263.

تعريف دلالة الإشارة :

قال أبو علي الشاشي : " إشارة النص هي ما ثبت بنظم النص من غير زيادة، و هو غير ظاهر من كل وجه، و لا سيق الكلام لأجله" [1].

تعريف دلالة النص :

"أمّا دلالة النص فهي ما عُلِم علّةً للحكم المنصوص عليه لغةً لا اجتهادًا و لا استنباطا"[2]

تعريف دلالة الاقتضاء :

قال التفتازاني : " الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقُه أو صحَتُه الشرعية أو العقلية"[3]

و وجه تقسيم دلالة اللفظ إلى أربعة أقسام "أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم، أو لا، فالثابت بنفس النظم، إما أن يكون النظم مسوقا لإفادته أو لا، فإن كان مسوقا لأجله فهو العبارة، و إن لم يكن مسوقا لأجله فهو الإشارة.

أما غير الثابت بالنظم، فإن كان الحكم المستفاد منه لغة، فهو الدلالة، أو دلالة النص، أو شرعا فهو الاقتضاء أو دلالة الاقتضاء.

و ما خرج عن هذه الطرق في إفادة الأحكام، كان تحكما فاسدا" [4]

---

[1]- الشاشي، أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1982، ص 99.

[2]- المصدر نفسه، ص 104.

[3]- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، التلويح شرح التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لعبيد الله بن مسعود، ج1، الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ص 257.

[4]- علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزودي، ج1، ص 106، و أصول السرخسي، ج1، ص 236.

رتّب الحنفية الدلالات الأربع التي مرّت بنا، و ثمرة هذا الترتيب تظهر عند التعارض بين الدلالات في النصوص التشريعية، لأنها متفاوتة من حيث قوة الحجّيّة [1]

فأقواها هو الثابت بالعبارة، وذلك لسببين :

الأول : لأن المعنى الثابت بها استفيد من ألفاظ النص مباشرة.

الثاني : لأن ذلك المعنى مقصود للشارع أصالة أو تبعا، حسب مقصد الشارع من تشريع النص[2]

– و يأتي في المرتبة الثانية دلالة الإشارة، لأن المعنى الثابت بها، و إن استفيد من النص عن طريق اللزوم، لكنه غير مقصود للشارع.

و المقصود أولى بالتقديم من غير المقصود.

– و يأتي في المرتبة الثالثة دلالة النص، لأن المعنى ثابت بها بواسطة العلّة، لا مباشرة من اللفظ.

– و تأتي دلالة الاقتضاء في المرتبة الأخيرة، لأن المعنى الثابت بها ليس من موجبات اللفظ، و إنما استدعته ضرورة تصحيح الكلام شرعا [3]

II) أقسام الدلالات عند الشافعية (الجمهور) و حكمها :

يقسم الشافعية الدلالات إلى قسمين رئيسين :[4]دلالة المنطوق و دلالة المفهوم.

1– ينظر، فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 372، و محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 466-467.

2– ينظر: فتحي الدريني، المرجع السابق، ص 372-373.

3– ينظر : المرجع نفسه، ص 374،و محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الاسلامي، ص 488-490.

4– ينظر : الآمدي، الإحكام، ج3، ص 66.

أولا: دلالة المنطوق

تعريف المنطوق :

" المنطوق دلالة اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة أو تضمّنا أو إلتزاما"[(1)]

أقسام المنطوق :

ينقسم المنطوق عند الشافعية إلى قسمين رئيسين : المنطوق الصريح و المنطوق غير الصريح.

1) تعريف المنطوق الصريح :

اصطلاحا: "هو ما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمّن"[(2)]

أي هو المعنى المفهوم من اللفظ بشكل صريح لا خفاء فيه، سواء كانت الدلالة مطابقة، كأن يدل على تمام المعنى و كماله، أم تضمّنا، كأن يدل اللفظ على بعض المعنى و جزئه.

و من أمثلته : قوله تعالى : ﴿وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ﴾ [(3)]، فقد دلّت الآية بمنطوقها الصريح على الأمر بإقامة الصلاة و إيتاء الزكاة.

2) تعريف المنطوق غير الصريح :

اصطلاحا : " هو دلالة اللفظ على ما لم يوضع له، بل يلزم ممّا وضع له، فيدلّ عليه بالالتزام"[(4)]

---

[1]- الانصاري، فواتح الرحموت، ج1، ص 413.

[2]- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين، شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، ج 02، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ، 1983، ص 171.

[3]- سورة البقرة الآية 110.

[4]- الإيجي، المصدر السابق، ج 02، ص 172.

و من أمثلته : قوله تعالى : **وَ عَلَى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالمَعْرُوفِ** [1]، فقد دلّت الآية بطريق الالتزام على أن النسب تابع للأب دون الأم، لأنها أضافت الولد للأب بحرف اللام "له" الذي يفيد الاختصاص و الملك، و معلوم أن الولد لا يعتبر مملوكا لأبيه، بل ينسب إليه [2].

أنواع المنطوق غير الصريح :

للمنطوق غير الصريح عند الشافعية ثلاثة أنواع :

- دلالة اقتضاء.
- دلالة إيماء.
- دلالة إشارة.

و وجه الحصر في هذه الأنواع أن المدلول عليه بالالتزام : إما أن يكون مقصودا للمتكلم من اللفظ بالذات، و إما أن لا يكون مقصودا، فإن كان مقصودا للمتكلم فهو قسمان : أحدهما : أن يتوقف على ذلك المدلول صدق الكلام، أو صحته العقلية أو الشرعية، و هذا القسم هو ما يعرف عندهم بدلالة الاقتضاء[3]، أي أن اللفظ يقتضي ذلك المدلول، و ليس بنص صريح فيه.

و إن لم يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته، فدلالة اللفظ عليه تسمى (دلالة إيماء) و يسميها بعضهم (دلالة تنبيه).

---

[1]- سورة البقرة، الآية : 233.

[2]- ينظر: أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص 595.

[3]- ينظر : المرجع نفسه، بتصرف، ج1، ص 595-596

و إن لم يكن المدلول عليه بالالتزام مقصودًا للمتكلم، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة إشارة.

"و إذن فالاقتضاء و الإيماء يرتبطان بكون اللازم مقصودا للمتكلم، بينما ترتبط الإشارة بكون اللازم غير مقصود له"[1]،و هذه الدلالات الثلاث تندرج تحت المنطوق غير الصريح.

ثانيا : دلالة المفهوم.

1- تعريف المفهوم اصطلاحا:

"المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق"[2]

أي أنه "هو المدلول الالتزامي للجملة"[3]

و دلالة المفهوم دلالة غير وضعية، اي لم يوضع اللفظ لإفادتها، و إنما هي انتقالات ذهنية، فإن الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير، و ذلك بطريق التنبيه بأحدهما على الآخر[4].

أقسام المفهوم : قسم الشافعية المفهوم إلى قسمين :

مفهوم موافقة و مفهوم مخالفة

1- المرجع نفسه، ج1،ص596.

2- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع، ج1،تح : سيد عبد العزيز، و عبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، القاهرة، و المكتبة المكية، مكة، ط2، 1999، ص 431.

3- نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 372.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص 372.

1) مفهوم الموافقة :

تعريفه اصطلاحا :

عرفه الآمدي بقوله : "ما يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافقا لمدلوله في محلّ النطق"[1]

و يسمى أيضا نحو الخطاب و لحن الخطاب.

و منهم من يفرّق بينهما من وجهين :

– **أحدهما** : أن الفحوى ما نبّه عليه اللفظ، و اللحن ما لاح في أثناء اللفظ.

– **ثانيهما** : أن الفحوى ما دلّ على ما هو أقوى منه، و اللحن ما دلّ على مثله[2]

2) **مفهوم المخالفة :**

تعريفه اصطلاحا :

يعرّفه القرافي (ت684 هـ) بقوله : "إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه"[3]

و يسمى أيضا : "دليل الخطاب لأن دليله من جنس الخطاب أو لأن الخطاب دال عليه"[4]

المقارنة بين المنهجين : يمكن إجراء مقارنة بين المنهجين على النحو الآتي :

أ- أن عبارة النص عند الحنفية يقابلها دلالة المنطوق عند الجمهور، و "عبارة النص قائمة على أساس كون الدلالة ثابتة بنفس النظم، و مقصودة سواء بالقصد الأصلي أو التبعي.

1- الآمدي، الإحكام، ج3، ص 66.

2- ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 403.

3- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 55.

4- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 303.

فالقصد هو المحور المؤثر في هذه الدلالة، حتى و إن كانت الدلالة من قبيل الدلالة الالتزامية ما دام أن مقصودة"[1]

ب- دلالة الإشارة :

يمكن المقارنة بين المنهجين فيما يخص دلالة الإشارة من وجهين:

أنها دلالة التزاميه عند الفريقين.

كما أن غير مقصودة عند الفريقين أيضا.

أما الاختلاف بين المنهجين في هذه الدلالة فمن وجهين أيضا [2]

أن الجمهور يعدّون هذه الدلالة من المنطوق غير الصريح، بينما يعدها الحنفية قسما مستقلا بنفسه.

أن الجمهور يجعلون دلالة الإشارة في المرتبة الثالثة من درجات المنطوق غير الصريح بعد دلالة الاقتضاء و دلالة الإيماء، أما عند الحنفية فإن دلالة الإشارة تأتي في المرتبة الثانية بعد عبارة النص، و هذا الاختلاف في الترتيب له أثره عند التعارض بين الدلالات.

ج- ما يسميه الحنفية دلالة النص يوافق ما يُسمّى عند الجمهور مفهوم الموافقة، و لكن الاختلاف بينهما يظهر من وجهين:

الأوّل: في التسمية و **الثاني**: في الترتيب أيضا، فعند الجمهور ترتّب دلالة المفهوم في الرّتبة الأخيرة بين الدلالات، و لذا فإن دلالة الاقتضاء مقدّمة عليها، أما عند الحنفية فدلالة النص تكون في الرتبة الثالثة بعد العبارة و الإشارة و قبل الاقتضاء.

---

[1]- محمد بن سليمان العريبي، دلالة الإشارة، ج1، ص 88-89.

[2]- ينظر : المرجع نفسه، ج1، ص 90.

د- أنّ ما يسميه الجمهور بمفهوم المخالفة، يعتبر عند الحنفية من الوسائل الفاسدة في الاستدلال[1].

ه .- أن ما يسميه الحنفية اقتضاء النص يسميه الجمهور أيضا دلالة الاقتضاء، و لكن الاختلاف بينها يتمثل في أن الجمهور يدرج دلالة الاقتضاء في المنطوق غير الصريح، أما عند الحنفية، فاقتضاء النص هو في المرتبة الأخيرة بين الدلالات، لأنهم يعتبرونها من قبيل الضرورة، و ما كان كذلك فإن حقّه التأخير عمّا سواه[2].

و هذا التفاوت له أثره عند التعارض أيضا.

يتضح لنا الآن بعد الموازنة بين المنهجين أن ما يندرج تحت الدلالة التبعية في تقسيم الحنفية هو : إشارة النّص، و أما في تقسيم الشافعية فما يندرج تحت الدلالة التبعية هو إشارة النص أيضا، و هي عندهم قسم من أقسام المنطوق غير الصريح، و كذلك مفهوم الموافقة أو (فحوى الخطاب) و مفهوم المخالفة (دليل الخطاب).

---

[1]- ينظر : الجصّاص، أبو بكر احمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، ج1، مطبعة الموسوعات الفقهية، الكويت، ط1، 1985، ص 281.

[2]- ينظر : البخاري، كشف الأسرار، ج01، ص 75.

المبحث الثالث: حكم الدلالة التبعية (الهامشية) بين الشاطبي و مخالفيه.

بعد أن تعرفنا على مفهوم الدلالة المركزية و الدلالة الهامشية عند اللغويين و الدلاليين المحدثين، و مدى قرب هذا المفهوم من مفهوم الدلالة الأصلية و الدلالة التبعية عند الشاطبي، و ذكرنا اصطلاحات الأصوليين الحنفية و الشافعية المتعلقة بأنواع الدلالات بحسب منهج كل فريق و ترتيبه لها وفق أهميته التشريعية في نظره، تبين لنا مدى الاختلاف بينهم بشأن ما يتعلق بحجية بعض الدلالات، بحكم انتمائها إلى الدلالة التبعية، و سنعرض الآن لهذه الدلالات عند المخالفين للشاطبي و نتعرف على أدلّتهم، ثم ننظر في ما وضعه الشاطبي من أحكام تتعلق بالدلالة التبعية، و ما ساقه من أدلّة، و ما ذكره من ردود على مخالفيه مع مناقشتهم فيها.

أما الدلالات التي تعتبر من الدلالة التبعية عند الفريقين – كما أسلفنا – فهي دلالة الإشارة، رغم اختلافهما في ترتيبها، و دلالة النص عند الحنفية، و التي تقابل مفهوم الموافقة عند الشافعية، و مفهوم المخالفة عند الشافعية أيضا و الذي لا نجد مقابلا له عند الحنفية، لأنهم يعتبرونه من الوسائل الفاسدة للاستدلال –كما مرّ بنا–

نبدأ بدلالة الإشارة، فنقول : إن الإشارة ثابتة بنظم الكلام لغة، و لكنها غير مقصودة و لاسيق لها النّص.[1]

و قد تبنى الشريف الجرجاني (ت 471 هـ .) في معجمه الاصطلاحي هذا التعريف المكوّن من جزءين أساسيين هما : "ما ثبت بنظم الكلام لغة " و "لكنه غير مقصود"[2]

1- ينظر : النسفي، أبو البركات حافظ الدّين، متن المنار، دم : المكتبة العثمانية، 1319هـ .، ص 522-523.

2- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 16.

يتضح ممّا قاله استشكاله للعلاقة بين الدّلالتين، ممّا يعتبر تمهيدا لما يودّ معالجته بشأن استقلال الدّلالة التّبعية أو عدم استقلاليتها في الدلالة على الأحكام، قبل أن يذكر أدلّة المصحّحين (أي الذين يعتبرونها مستقلة في استنباط الأحكام) ثم يردّ عليها أثناء عرضه لأدلّة المانعين، لينتهي في نهاية المطاف إلى تبنّي رأي المانعين، موظفا في ذلك السياق بطريقة مغايرة لما عرفناه في الفصول الثلاثة السابقة، و أما الإشكال الذي يطرحه في البداية فيصوغه على النحو التالي : هل تعدّ الدلالة الثانية كوصف ذاتي للدلالة الأصلية أم كوصف غير ذاتي؟

و طرح هذا السؤال – في رأينا – له علاقة مباشرة بالرأي الذي تبنّاه فيما بعد.

يبدأ في المسألة الخامسة من "كتاب المقاصد" بذكر الدلالتين، ثم يطرح سؤالا يتعلق بالدلالة التبعية حول استقلالها باستنباط الأحكام، فيقول : "إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين : من جهة دلالته على المعنى الأصلي، و من جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل، كان الواجب أن يُنظرَ في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، و هل يختصّ بجهة المعنى الأصلي، أو يعمّ الجهتين معا؟

أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحّة اعتبارها في الدلالة بإطلاق، و لا يسع فيه خلافٌ على حال، و مثال ذلك صيغ الأوامر و النّواهي، و العمومات و الخصوصات، و ما أشبه ذلك مجرّدًا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأوّل.[1]

فالدلالة الأصلية معتبرة بإجماع في استنباط الأحكام، أماّ الإشكال فيتعلّق بالدلالة التبعية، و لذا فهو يصوغه على النحو التالي قائلا : "و أما جهة المعنى التّبعي فهل يصحّ اعتبارها

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 72.

في الدلالة على الأحكام، من حيث يُفهَم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محلّ تردد، و لكل واحد من الطرفين وجه من النّظر".[1]

فالشاطبي نفسه يعترف بصعوبة الجزم برأي واحد في المسألة، ولكنّه يتبنّى رأيا يخالف به الكثيرين كما سنرى.

يبدأ الشاطبي بعرض أدلّة المصحّحين (أي أصحاب الرأي القائل بتأثير المعاني الثواني في استنباط أحكام زائدة) على ما يستفاد من أحكام بالمعاني الأُوَل، و يمكن عرضها باختصار على النحو التالي: [2]

إن المعنى الذي يتضمنه النوع الثاني إن اقتضى حكما شرعيا، فلا يمكن إهماله، كما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى النوع الأوّل.

و الاستدلال بالشريعة على الأحكام جار على سَنَنِ اللسان العربي، و هو يتضمن دلالتين، و لابد من اعتبارهما معا، و ذلك أن العلماء قد أخذوا بها، و من أمثلة استدلالهم بها على أحكام زائدة ما يلي :[3]

استدلالهم على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بما جاء في الحديث : **"تَمكُثُ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا لَا تُصَلِّي"**[4]، فالمعنى الأوّل هو الإخبار بنقصان الدين، أما الإخبار بأقصى المدة فهو من الدلالة التبعيّة.

1- المصدر نفسه، ج2، ص 72.

2- ينظر في عرض أدلة فريق المصححين، المصدر نفسه، ج2، ص 72 - 75

3- ينظر : الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 73

4- قال ابن حجر : " لا أصل له بهذا اللفظ – قال الحافظ أبو عبد الله بن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في (الإلمام) عنه : ذكر بعضهم هذا الحديث و لايثبت بوجه من الوجوه" من التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ج1، مؤسسة قرطبة، ط1، 1595، ص 162.

المثال الثاني هو استدلال الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيّره، بالحديث الشريف : "**إذا استيقظ أحدكم من نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَها**"، فهذا الموضع لم يُقصد منه بيان حكم الماء إذا حلّ به قليل النجاسة، و لكنه معنى لازم أي معنى ثانٍ تبعي.

استدلالهم على أن أقل مدّة الحمل هي ستة أشهر، أَخْذًا من قوله تعالى : **و حَمْلُهُ و فِصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا** [1] و من قوله : "و فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ"[2] فلزم من بيان مدّة الحمل و الفصَال و هي ثلاثون شهرا – و من بيان مدّة الفصال وحده – و هي عامان – معرفة مدّة الحمل و هي ستة أشهر، و هذه المعرفة لازمة، و هي معنى تبعي ثانوي.

و من بداية الآية **فالآن باشِرُوهُنَّ** إلى تَتِمَّتها : **حتى يَتَبَيَنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبَيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ** [3] فُهِمَ معنى ثانٍ لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة و الأكل و الشرب، و هو جَوَازُ الإصْبَاحِ جُنُبًا و صحةُ الصيام.

و المعنى الأصلي من قوله تعالى : **وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ** [4] هو إثبات العبودية الله، و نفي اتخاذ الولد، و المعنى الثاني اللازم هو أنّ الولد لا يُملك.

---

[1]- سورة الأحقاف، الآية : 15.

[2]- سورة لقمان، الآية : 14.

[3]- سورة البقرة، الآية : 187.

[4]- سورة الأنبياء، الآية : 26.

و من قوله صلى الله عليه و سلم "**فيما سَقَتِ السَّمَاْءُ العُشْرُ**"[1] فُهِم المعنى الأصلي و هو تقدير الجزء المخْرَج، و أما المعنى الثاني فهو تعيين المخْرَج منه.

و من الآية : "**و ذَرُوا البَيْعَ**"[2] نجد أنّ المعنى الأصلي هو إيجاب السعي، و المعنى الثانوي فساد البيع.

و بالقياس الجليّ (أي ما اصطلح عليه البعض مفهوم الموافقة) استنبطوا من الحديث الشريف "**من أعتق شِرْكًا له في عَبْدٍ**"[3]، إلحاق الأَمَة بالعبد في سِراية العتق، مع أنّ المقصود الأصلي هو بيان مطلق الملك، لا خصوص الذَّكَرِ...

هذه المسائل و غيرها – حسب هذا الفريق – تمسُّكٌ بالنوع الثاني، و كل هذا يدلّ على أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به.[4]

و بعد أن يذكر الشاطبي أدلّة المصحّحين، ينتقل مباشرة إلى ذكر أدلّة المانعين،و يَحْصُرُها في ثلاثة أدلّة، نلخّصها كما يلي :

بما أن هذه الجهة يُفترض أن تكون خادمة للأولى، فلا بدّ أن تكون مؤكّدة للأولى و مقوية لها و موضحة لمعناها، و يدخل في ذلك ما يعمل على جعل الدلالة الأولى أكثر تأثيرا، و أحسن وقعا على النفوس.

1- أخرجه الجماعة إلا مسلما.

2- سورة الجمعة، الآية : 09.

3- رواه البخاري عن ابن عمر في كتاب العتق.

4- ينظر : الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 75.

و من أدلتهم على أنها تابعة غير مستقلة، وورود صيغة الأمر في قوله تعالى: **اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ** [1] فليس القصد هنا الأمرَ، و لا يُقبل أخذ حكم منه، و الصيغة موضوعة للتهديد، و هو معنى أصلي لها، و الأمر هو المعنى الثانوي مبالغةً في التهديد.

أن الدلالة الثانية لو كانت مستقلة لكانت دلالة أصلية.

و يضرب مثلا بالنكاح، فالقصد الأصلي منه هو النّسل، فإذا غفل المكلّف عن هذا القصد، فإنّ قضاء الوطر يعتبر مؤكدا للقصد منه، و يلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي.

لا يمكن أن يؤخذ معنى ما من الدلالة الثانية إلا إذا كان تابعا للدلالة الأصلية، فإذا أُخذ منها حكم زائد، دلّ ذلك على أنها ليست تابعة، و يكون الحكم المستَفاد منها على غير فهم عربي، إذ اللسان العربي يقتضي أن تكون تابعة، أي مؤكدة، و كل ما يذكر من استفادة للأحكام من جهتها لا يُسَلَّم، بل هو راجع إما إلى الدلالة الأولى أو إلى جهة ثالثة.[2]

و يرجع الشاطبي إلى الأمثلة التي يستدلّ بها المخالفون (أي المصحّحون) ليناقشها، و يبطل احتجاجهم بها. و هو في مناقشتهم إياها يستخدم السياق لا في جهة تقوية معنى ما، و إنّما بغرض توهين الأخذ بالمعنى الزائد على الدلالة الأصلية، معتمدا في ذلك على

---

[1]- سورة فصلت : الآية : 40.

[2]- ينظر : الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 77.

قاعدة المقاصد الثلاثة، الضرورية و الحاجية و التحسينية، فالضرورية هي الأصل، و أما الحاجية و التحسينية فتعتبران تابعتين، و لا يمكن أن تكونا مستقلتين.

و الاعتماد على عدم توفّر عنصر القصد الذي يدلّ عليه السياق هو ما يوضحه أحد الباحثين المعاصرين و هو بصدد الحديث عن دلالة الإشارة عند الحنفية، فبعد أن ذكر تعريف أحد أعلامهم و هو الإمام البزدوي (ت 482 هـ) لدلالة الإشارة – كما تقدم – يقول معلّقا : "فهي تعتمد على السياق من جهة ما لا يظهر السياق فيه، أي من جانب عدم التأييد بغرض السَّوْقِ من قِبَل المتكلّم، و في هذا أيضا الاعتماد على السَّوْق في جانب العدم، فإن السياق كما أنه يعمل على تقوية بعض المعاني، فكذلك يعمل على توهين بعض المعاني أو جعلها معاني ثانوية"[1].

و هذا السبيل هو ما سلكه الشاطبي في بيان حكم الدلالة التبعية، و في الردّ على مخالفيه كما سنرى في مناقشته للأمثلة التي استدلّوا بها على اشتمال الدلالة التبعيّة على أحكام زائدة على أحكام الدلالة الأصلية.

يستدلّون بالحديث الشريف : "**تَمكُثُ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا لَا تُصَلِّي**" على أنّ مدّة الحمل خمسة عشر يوما، و المدة تتعلق بالدلالة التبعية، و تحديد المدّة معنى زائد على المعنى الأصلي، و يرد الشاطبي على هذا الاستدلال بقوله : " فأما مدّة الحيض فلا نسلّم أن الحديث دالّ عليها، و فيه التراع، و لذلك يقول الحنفية أن أكثرها عشرة أيام، و إن سُلِّمَ فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع، و فيه الكلام"[2] أي أن هذا الحكم – على

[1]- نجم الدين الزنكي، نظرية السياق، ص 117.

[2]- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 77.

فرض صحّة الحديث – لم يُستفَدْ من الدلالة اللفظية الوضعية، و إنما ينحصر الكلام فيها، أي فيما يتعلق بمستتبعات التراكيب.

ويرد أحد الباحثين على دعواه أن دلالة الإشارة دلالة غير لفظية، بقوله : "و دعواه أن المعنى المستفاد منه بدلالة الإشارة ليس من جهة دلالة اللفظ بالوضع دعوى غير مسلّمة، فإن دلالة الإشارة دلالة لفظية وضعية، إذ هي دلالة لزومية، و الدلالات اللزومية دلالات وضعية وضعا تأويليا".[1]

و استدلال الشافعي بالحديث على تَنَجُّسِ الماء بقليل النجاسة، لا يتعلق بدلالة الإشارة أو الدلالة التبعية عامة حسب الشاطبي، بل هو من باب القياس أو غيره.

و استدلالهم على أن أقلّ مدة الحمل – أي ستة أشهر – هو من قبيل دلالة الإشارة، غير مسلّم عند الشاطبي، إذ هو يعتبر أن المدة مأخوذة من الجهة الأولى، لا من الجهة الثانية.[2]

و ناقشه البعض فيما ذهب إليه، و منهم شارح "الموافقات" عبد الله دراز، إذ يقول : "ليس هنا لفظٌ وُضِعَ للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة اشهر، بل إنما أُخِذَ ذلك من عملية جمع و طرح، فكان الباقي هو العدد المذكور، و هو من باب اللزوم قطعا".[3]

و ذهابهم إلى أنّ جواز الإصباح جُنُبًا هو من دلالة الإشارة، غير مُسَلَّم عند الشاطبي، فهو يرى أن هذا المعنى مأخوذ من الدلالة الأصلية، و لا يمكن أن يفهم غير ذلك.[4]

---

[1]- محمود توفيق محمّد سعد، سبلُ الاستنباط من الكتاب و السنة، مطبعة الأمانة، دط، 1992، ص 441.

[2]- ينظر : الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 77.

[3]- المصدر نفسه، ج2، في الحاشية، ص77.

[4]- ينظر : الشاطبي الموافقات، ج2، ص 77-78.

و نوقش في رأيه هذا بأن " المعنى الأصلي للآية هو إباحة الرّفث في جميع أجزاء الليل من ليالي رمضان، أما جواز الإصباح جنبًا فهو معنى التزّامي من الآية، و لذلك احتاج إلى تأمّل، و تُصوَّرالغفلة عنه، و لو كان أصليا لما كان ذلك".[1]

و استدلالهم بالآية : **و قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ** [2] على أنّ الولد لا يُمْلَكُ، و أن هذا المعنى هو من الدلالة الالتزامية، أي دلالة الإشارة، غير مسلّم عند الشاطبي، و في هذا يقول : " و أما كون الولد لا يملك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع، و فيه النّزاع"[3]، أي لا يجوز أن يُتعسَّفَ في استنباط معنى ثانٍ لا دليل عليه.

و قد نوقش هنا بأن دلالة الإشارة تتصف بالخفاء و الغموض، و إذا غمضت على قوم فقد تكون ظاهرة لآخرين، و المعنى الالتزامي حسبهم واضح في الآية، و هو معنى زائد على معنى المنطوق أي المعنى الأصلي عند الشاطبي.[4]

و استدلوا بالحديث " **فِيما سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ**" [5] على وجوب الزكاة في كل ما تخرج الأرض من حبوب و خضراوات، أي أن دلالة الإشارة هي تعيين المخرج منه، و قد ردّ عليهم بقوله : " و ما ذكر في مسألة الزكاة فالقائل بالتعميم إنما بنى على أن العموم مقصود، و لم يبن على أنه غير مقصود، و إلّا كان تناقضا، لأن أدلّة الشريعة إنما

1- محمد بن سليمان العريني، دلالة الإشارة، ج1، ص 227.

2- سورة الأنبياء، الآية : 26.

3- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 78.

4- ينظر : محمد بن سليان العربي، دلالة الإشارة، ج1، ص 227، و محمود توفيق سعد، سبل الاستنباط من الكتاب و السنة، ص 442 – 443.

5- الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، ج2، ص 450 برقم 1412.

أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنّه هو مقصود الشارع، فكيف يصحّ الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود، و هكذا العام الوارد على سبب، من غير فرق". [1]

أي استنادا إلى الغرض من السياق لا يقال : "ثبت في هذا النص حكم الزكاة في كل ما سَقَتِ السَّمَاءُ حتى تدخُلَ في الحكم الخضروات، لأن غَرضَ السَّوْقِ تقدير الجزء المخرج، لا تعيينُ المخرج منه ". [2]

و استدلالهم على فساد البيع كمعنى التزامي اعتمادا على قوله تعالى : " **وَ ذَرُوا البَيْعَ**"[3] غير مُسلَّم، و في بيان ذلك يقول الشاطبي : "و من قال بفسخ البيع وقت النداء بناءً على قوله تعالى: " **وَذَرُوا البَيْعَ**"، فهو عنده مقصود لا ملغىً، و إلاّ لزم التناقض في الأمر كما ذكر"[4] فللقصد عند الشاطبي أهميّة بالغة كما أسلفنا، و بواسطته نعرف ما له أثرٌ على استنباط الأحكام مما لا أثر له،أي أن "من قال بفسخ البيع وقت النّداء، فإن النهي عنده مقصود لذاته"[5]

و لكن هناك من يخالف الشاطبيَّ في وجهة النظر هذه، و يرى أن الخلاف هو في تعميم الشاطبي القول بعدم استنباط الأحكام ممّا لا يدعمه سوقُ الكلام، "فما كلُّ معنى صحيح قويم سِيقَ النّظم له سوقا ظاهرا جليّا، فالمعاني القويمة التي لم يُسق لها النّظمُ و لم

1- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 78.
2- نجم الدين الزنكي، نظرية السّياق، ص 121.
3- الجمعة ، الآية : 09.
4- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 78.
5- نجم الدين الزنكي، نظرية السياق، ص 125.

تدلّ عليها العبارة دلالة جليّة أكثر من التي سيق النظم لها سَوْقًا جليا، و التي يسميها الشاطبي الدلالة الأصلية التي يمكن ترجمة النص باعتبارها "[1]. و ممّن خالف الشاطبيَّ أيضا الإمام ابن عاشور (ت 1939هـ .) الذي يرى أن كل معنى أمكن فَهْمُهُ من النص الشرعي و لم يخالف ما تقتضيه ضوابط اللسان العربي، فهو مراد للشارع، و يجب حمل النص على كل الوجوه و المحامل التي تسمح بها تراكيب القرآن و كلماته إذا لم يؤدِّ لك إلى مخالفة المقصود من السياق.[2]

وممّا استدلّوا به من الحديث الشريف : **"من أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ"**[3] إلحاق الأمة بالعبد في سِراية العتق، عملا بمقتضى القياس الجليّ، و في هذا المعنى يقول الشاطبيّ "و كذلك شأن القياس الجليّ، لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذّكر بخصوصه ".[4]

أي أن القائلين باستفادة الأحكام من الدلالة الثانية خلافا للشاطبي قد قاسوا الأمة على العبد في سريان العتق، و لكن ناقش الشاطبيَّ في نقده هذا أحدُهم، فقال: " فليس العبد هنا مقصودًا بالذّكر بخصوصه دون غيره حتى يكون ذلك من قبيل القياس الذي هو غير داخل في الدلالة النّصّيّة، بل هو عندهم من القياس الجليّ المسمّى بدلالة الفحوى

1- محمود توفيق سعد - سبل الاستنباط من الكتاب و السنة، ص 444.

2- ينظر : محمد الطاهر بن عاشور، التحدير و التنوير، ج1، مؤسسة التاريخ، ط1، 2000، ص 92-93.

3- الحديث سبق تخريجه.

4- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 78.

(مفهوم الموافقة)، و مستند الحكم في هذا الدلالةُ اللفظيةُ، فهي من المعاني الثانوية التي يختصّ بها لسان العرب و لا يمكن ترجمة النص باعتبارها ".[1]

و بعد عرض هذه الأمثلة، و ذكر ردّ الشاطبي على القائلين بتضمن الدلالة التابعة لأحكام شرعية زائدة على أحكام الدلالة الأصلية، يخلص إلى نتيجة يعبر عنها بقوله : "فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت، فلا يصحّ إعماله البتّة "[2]، ثم يضيفُ مُرجِّحًا بحسم و وضوح رَأْيَ القائلين بالمنع : " فالصواب إذاً القولُ بالمنع مطلقا، و الله أعلمُ ".[3]

و هذا المنع بإطلاق هو ما أخذه عليه مخالفوه، لأن الواقع حسبهم يدلّ على "استنباط العلماء أحكاما شرعية مستقلة بدلالة المعاني التي هي من الجهة الثانية في دلالة النظم، فدلالة الإشارة و الفحوى و المخالفة هي من هذا القبيل، و كثيرٌ من الأحكام آت من هذا الطريق .... و لو أن الشاطبي احترز فذهب إلى أن قَولَهُ هذا أَغْلَبِيٌّ لا قطعيّ لكان أسلمَ".[4]

و موقف الشاطبي هذا من دلالة الإشارة، و ما يلحق بها من دلالات تابعة، يبرز مكانه السياق عنده بصورة متميزة عن جمهور الأصوليين، فرأيه الذي مفاده " أنّ النّص

1- محمود توفيق سعد، سبل الاستنباط من الكتاب و السنة، ص 444 – 445.

2- الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 78.

3- المصدر نفسه، ج2، ص 78.

4- محمود توفيق سعد، سبل الاستنباط من الكتاب و السنة، ص 445، و ينتظر أيضا : محمد بن سليمان العريني، دلالة الإشارة، ج1، ص 228 – 229.

لا يمكن أن يستخرج منه معنى زائد عن الغرض الذي سيق له، و عليه فإنه ينفي أن تكون إشارة النص طريقا لاستنباط الحكم الشرعي البتّة...."[1].

بعد نَفْيِ الشاطبي دلالة الجهة الثانية على الأحكام الشرعية، يوجّه النظر إلى جانب آخر مُتَضَمَّنٍ فيها، يتعلق بالآداب و الأخلاق، فيقول : " لكن يبقى فيها نظر آخر ربّما أَخَالَ أنّ لها دلالةً على معان زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، و تخلّقات حسنة، يُقِرُّ بها كلٌّ ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة، و عند ذلك يَشْكُلُ القولُ بالمنع مطلقا ". [2]

و لبيان طبيعة ما يدخل تحت الآداب الشرعية، و التخلّقات الحسنة، يذكر سبعة أمثلة، نذكرها باختصار حسب ترتيب الشاطبي لها :[3]

1) ورود النداء في القرآن جاء لأغراض أخرى غير النداء، و تنتمي هذه الأغراض إلى الدلالة التابعة، و قد يذكر النداء و قد يحذف، و ذلك لأداء معنى من المعاني، و يمكن أن يتحقق من هذه المعاني أدبان:

أحدهما : ترك حرف النداء تأدّبا

أو استشعار القرب من الله.

في إثبات الحرف معنيان: إثبات التنبيه للغافل المعْرِضِ.

و الدلالة على ارتفاع شأن المنادي و علوّه.

1- نجم الدين قادر الزنكي، نظرية السياق، ص 120.

2- الشاطبي، الموافتات، ج2، ص 78.

3- ينظر : الشاطبي، الموافقات، ج2، بتصرف ، ص 78-82.

2) الثاني : استعمال كلمة الربّ في مواطن من الدعاء يكون أنسبَ.

3) استعمال الكناية بدلا من التصريح بها، كالكناية عن الجماع باللباس.

4) استعمال الالتفات من الغيبة إلى الحضور حسب ما يقتضيه المقام.

5) الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى.

6) الأدب في المناظرة و مراعاة المجاملة و المسامحة في جدال الكافرين، لأن ذلك أدعى إلى القبول و ترك العناد و إطفاء نار العصبية.

7) الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسبّبات، و التتره عن ادعاء العلم بعاقبة الأمور تواضعا لله.

فهذه الأمثلة السبعة هي عنده "آداب شرعية" لا تقوم بتحرير أحكام شرعية تندرج تحت الحِلِّ أو الحرمة، إذ هي من قبيل مسالك القناعة الفكرية و الوجدانية بالأحكام الشرعية ".[1]

فهذه المعاني المتعلقة بالآداب و الأخلاق، و التي تؤخذ من الدلالة التبعية، ليست مستفادةً -حسبه- من جهة وضع الألفاظ للمعاني، بل هي من جهة الاقتداء بالأفعال.

و ببيانه عدمَ تعلّق هذه الآداب و الأخلاق بالدلالة الوضعية، يكون قد حسم في مسألة دلالة الإشارة و ما يشبهها من الدلالات التابعة، و لا شك أن موقفه هذا منسجم مع منهجه الأصولي[2] القائم من جهة على مقاصد الشرع، و من جهة ثانية على مقاصد العرب و استعمالاتهم و أعرافهم في الخطاب، و التي منها مراعاة قصد المتكلم، و عدم

1- محمود توفيق سعد، سبل الاستنباط من الكتاب و السنة، ص 446.

2- ينظر : نجم الدّين كريم الزنكي، نظرية السياق، ص 120.

الغفلة عن السياق، و في هذا المعنى يقرّر قاعدة شاملة هي : "كلام العرب على الإطلاق لابدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصّيغ ...."[1]

و رأيه هذا يترجم منهجه في التأويل[2]، والذي نعتبره منهجا وسطيّا معتدلا، قائما على مراعاة مقاصد الشرع من جهة، و مقاصد اللسان العربي من جهة أخرى، في توازن و اعتدال، موظّفا السياق المقالي و المقامي، مراعيا حرمة النص الشرعيّ وضوابط تأويله حتى لا يصبح مستباحا لقراءات ارتجالية و أفهام لا تستند إلى أي أساس شرعي أو لغوي.[3]

1- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 115.

2- ينظر : يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 192-193.

3 - ينظر: المرجع السابق، ص 192- 193.

الباب الثاني : دلالة الألفاظ في ضوء السياق

الفصل الأول : التأويل والسياق

الفصل الثاني : دلالة العامّ

الفصل الثالث: دلالة الخاص

الفصل الرابع : دلالة المطلق والمقيد

الفصل الأول : التأويل والسياق

المبحث الأول : تعريف التأويل عند اللغويين والمفسرين والأصوليين

المبحث الثاني : قواعد التأويل وأقسامه

المبحث الثالث: مجال التأويل وضوابطه

المبحث الأول: تعريف التأويل عند اللغويين والمفسرين والأصوليين.

- تعريف التأويل:

1) لغة :

جاء في لسان العرب لابن منظور (ت 630 هـ .)

"**الأَوْلُ**":الرجوع،آل الشيء يؤول أَوْلاً و مآلا: رجع، وأوّل إليه الشيء:رجعه: وأُلْتُ عن الشيء: ارتددت"[1]

ويتابع: "وأَوَّلَ الكلامَ وتأوَّله: دبَّره وقدَّره، وأوَّله وتأوَّله: فسَّره. وقوله عز وجل: **وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ** [2]، أي لم يكن معهم علمُ تأويله، وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن يُنظر فيه... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ ..."[3]. ويقول أيضا: "وسئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل، فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد. يقال: أُلْتُ الشيءَ أُؤَوِّلُهُ إذا جمعتُه وأصلحتُه، فكان التأويل جمعَ معاني ألفاظٍ أَشْكَلَتْ بلفظ واضح لا إشكال فيه ... الليث: التأوُّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه، وأنشد: نَحْنُ ضَرَبْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ- فَاليَوْمَ نَضْرِبْكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ "[4] ونلاحظ أن ابن منظور يورد في معجمه الألفاظ الثلاثة: التأويل والمعنى والتفسير باعتبارها بمعنى واحد، والمعروف أنها لا

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، مادة: أول، ص32.

[2]-سورة يونس: الآية 39.

[3]- المصدر السابق، ج 11، ص 32

[4]- المصدر نفسه، ج 11، ص 33.

تكون بمعنى واحد عند من يرى ذلك إلّا باعتبارها مصطلحات، وهذا ما نراه تداخلا بين المعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي.

ويقول ابن فارس (ت 395 هـ): "وأما التأويل فآخر الأمر وعاقبته. يقال: "إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟" أي مصيره وآخره وعقباه".[1]

2 – اصطلاحا:

أ/ عند المفسرين:

يجدر بنا أن نتعرف على معنى مصطلح "التأويل" عند المفسرين أوّلا قبل التعرف على معناه عند الأصوليين، وذلك لما بين علم التفسير وعلم أصول الفقه من علاقة تتمثل في أن كلا من العلمين يعمل في مجال دلالة ألفاظ القرآن الكريم.

فإذا نظرنا في تفسير الطبري (ت310 هـ)، لاحظنا أنّ من سماته غلبةَ الطابع اللغوي عليه، أي أنه اهتمّ أساسا بالجانب المعجمي للألفاظ، أي الدلالات الأولى لها، ولهذا وجدناه يستعمل التفسير والتأويل كمترادفين.[2] والمعنى الثاني للتأويل عند الطبري له علاقة بالأحكام، ففي تفسيره لسورة "يوسف" يفسر "تأويل الأحاديث" بأنّها "ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يرونه في أحلامهم"[3].

وجاء بعده ابن كثير (ت 774 هـ) وذكر معنيين للتأويل[4]:

1- المصدر نفسه، ج11 ، ص33.

2- ينظر : صابر الحباشة، من قضايا الفكر اللساني، دار صفحات للدراسة والنشر، ط1، 2009، ص86

3- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ج 15، ط1، 1960، ص 560.

4- تفسير ابن كثير، ج1، ص 347.

أحدهما: (التأويل بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه)

وثانيهما: (المعنى الآخر: وهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء).

ولكل واحد من هذين المعنيين مستند من القرآن الكريم، فللمعنى الأول قوله تعالى: **ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِعْ عَلَيۡهِ صَبۡرٗا** [1].أي حقيقته، وهذا -لا ريب- يقتضي أن يكون أصل التأويل من "الأَوْلِ" وهو المصير والعاقبة والحقيقة التي ينتهي إليها الشيء"[2]وللمعنى الثاني قوله تعالى: **نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓ** [3] أي بتفسيره.وعلى المعنى الثاني يكون التأويل مرادفا للتفسير، وهو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، وهو مراد ابن جرير حين يقول في تفسيره:القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحوه مما يذكر من ألفاظ تفسيره.[4]

أما تفسير الزمخشري (ت538 هـ .) الذي يعتبر تفسيرا بيانيا فقد فرق اصطلاحيا بين التفسير و التأويل، فالتفسير عنده "هو مالا يدرك إلا بالنقل، كأسباب الترول والقصص،"والتأويل "هو ما يمكن إدراكه بقواعد العربية" وخاصة علم المعاني وعلم الإعراب.[5]

وإذا انتقلنا إلى الشريف الجرجاني (ت 816 هـ) وجدنا المصطلحين أكثر تحديدا ، فهو يعرّف التأويل بأنه "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي

1- سورة الكهف، الآية: 82

2- عماد الدين محمد الرشيد، أسباب الترول وأثرها في بيان النصوص، ص 469.

3- سورة يوسف، الآية : 36.

4- ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص 17.

5- ينظر : صابر الحباشة، من قضايا الفكر اللساني، ص 87.

يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: **وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ** [1] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا"[2].

أما التهانوي(ت 1158 هـ .) فيعرّف التأويل بقوله: "توجيه لفظ موجه إلى معان مختلفة إلى واحد بما ظهر من الأدلة"[3].

يتبين إذن أن التفسير هو المعنى المتعلق باللغة ودلالة ألفاظها المباشرة، أما التأويل فيتطلب إعمال العقل من أجل الوصول إلى المعاني المستكنّة الخفية، أي غير المباشرة.

ب/ عندالأصوليين:

يعرّفه الإمام الغزالي(ت505 هـ .) بقوله: "إن التأويل عبارة عن احتمال يَعْضُدُهُ دليل، يصير به أغلبَ على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[4]

أما الآمدي(ت631 هـ .) فيعرفه بقوله: "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[5].

وتقييدُهم مدلولَه "بالظاهر منه" احتراز عن صرف اللفظ المشترك إلى أحد مدلوليه، فإنه ليس ظاهرا في واحد منهما.

1- سورة آل عمران، الآية: 27.

2- الجرجاني، التعريفات، ص 55.

3- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1116، وينظر: 89.

4- الغزالي، المستصفى، ص 128.

5- الآمدي، الإحكام، ج 03، ص 59.

وقولهم: "مع احتماله له" احتراز عن صرف اللفظ عما يحتمله من الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلا، فإن ذلك تأويل فاسد.

وقولهم: " بدليل يعضده" احتراز عما لا يؤيده دليل، فإن ذلك من التأويل الفاسد[1]

نجد من التعريف السابق أن التأويل يقوم على أمرين:[2]

1- بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه المؤوّل.

2- بيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر.

ويعرفه أحد الباحثين المعاصرين بقوله :"هو تبيين إرادة الشارع من اللفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله، بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد"[3] واللفظ عنده في هذا التعريف أهم من أن يكون لفظا خاصا أو عاما أو مطلقا، لأن "المعنى المحتمل الذي يؤول إليه اللفظ معنى مرجوح، لأنه خلاف المعنى الحقيقي الظاهر المتبادر، ومع ذلك، فإن دليل التأويل الأقوى يُصيِّر المعنى المرجوح راجحا، أي يغلب على ظن المجتهد أنه مراد الشارع كما رجّحه الدليل.[4]

أما الشاطبي فلم يكن يُعنى بتعريف المصطلح، ولذا فإنه عالج الظاهر والمؤوَّل -كما سيأتي- ضمن مباحث التأويل المبثوثة في مواضع من الموافقات.[5]

1- د/ عماد الدين محمد الرشيد،أسباب الترول وأثرها في بيان النصوص، ص 470

2- ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص 17.

3- فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص 167، 168.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص 168، ومحمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 169 -170.

5- ينظر: عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص 274.

المبحث الثاني: قواعد التأويل وأقسامه

يعد التأويل أحد أكثر الموضوعات إثارة للجدل في التراث الفكري العربي عموما، وفي علم أصول الفقه خصوصا، وقد تعددت المدارس الكلامية والأصولية وتعددت وجهات نظرها في القدر الممكن من التأويل ، وفي قواعده المنهجية ، وفي التطبيقات الفعلية له، ولعلّ أشهر التصورات الموجودة في التراث بشأنه ثلاثة: تصور السلفيين، و تصور الجمهور، وتصور الظاهرية المعروف بمناوأته للتأويل.[1]

وينتمي الشاطبي في الأصل إلى المالكية الذين هم من الجمهور، ومع ذلك فإننا نجد له آراء خاصة به، و منهجا أصوليا متميزا سنتعرف على خطواته بعد أن نعرض أهم الاجتهات السابقة عليه ليتضح لنا مدى تميز منهجه ودرسه الدلالي.

فإذا اطلعنا على كتاب "الرسالة"- والذي يعتبر أول مدون مختصر في علم أصول الفقه – وجدنا أن الشافعي يرى ضرورة التأويل لإمكان التوفيق بين النصوص التي يبدو أن بينها تعارضا واختلافا.[2]

ويأتي الآمدي (ت 631 هـ) وقد تبلور علم أصول الفقه وتحددت مباحثه وقضاياه، ليرد على منكري التأويل قائلا: "إذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به، إذا تحقق بشر وطه، و لم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا هذا عاملين به من غير نكير"[3]

---

[1]- ينظر: محمدمحمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 173.

[2]-ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص 139

[3]- الامدي، الأحكام، ج02، ص 199.

ولكن الأصوليين في دراستهم شددوا كثيرا على ضرورة مراعاة أساليب العرب وعاداتهم الأسلوبية وقت نزول القرآن، لان اللغة- كما هو متعارف عليه – تؤخذ سماعا لا قياسا، ولذا "لابد للناظر في القرآن من ضرورة الرجوع إلى شائع عبارات العرب، إذ لا سبيل إلى ادراك نصوصه إدراكا صحيحا ،واستنباط معانيه استنباطا سليما، و فهم مقاصده فهما سديدا، إلا بالعودة إلى المنابع الأولى المتمثلة بالخصائص والتراكيب التي استقى منها القرآن ألفاظه، إذ في هذه التراكيب ما يتعلق بالألفاظ الغريبة والمبدلة والمختصرة والمحذوفة والمضمرة والمقدمة والمؤخرة وما إلى هذه التراكيب والألفاظ التي يزخر بها القرآن، والتي لا تنجلي إلا بالسماع، وتتبع شائع عبارات العرب الكثيرة"[1]

ويؤكد ابن خلدون ضرورة أن يمتلك المجتهد ملكة اللغة فيقول:

"وهذه الملكة إنما تحصل بممارسة كلام العرب، وتكرره على السمع، والتفطن لخواصه وتراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علما بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها".[2]

لابد إذن من الانطلاق من اللغة ودلالات ألفاظها حسب استعمالات أهلها لها، ولا يكتفى ذلك، بل لابد من مراعاة قصد المتكلم، وإذا نظرنا في التراث الأصولي والدرس الدلالي فيه وجدناه حافلا بالاهتمام بالقصد، وسنرى أن الشاطبي هو أكثرهم تنظيرا له وبيانا، وأن كتابه "الموافقات" إنما يتأسس على نظرية المقاصد من أوله إلى آخره.

[1]- عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، ص 331.

[2]- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1961، 1086.

ولكن لا يمكن أن نقفز على دلالات ألفاظ النص، لأن هذا القفز يجعل التأويل فاقدا للضوابط والمعالم، وهذا ما يؤكده أحد أشهر الدارسين المحدثين بقوله: "كل حديث حول حرية التأويل ينفتح بالضرورة على الدفاع عن المعنى الحرفي".[1]

إن المعنى الحرفي هو المنطلق الذي تنطلق منه كل ممارسة تأويلية، والأساس الذي تتأسس عليه، والعامل الذي يمنحها موضوعيتها ومشروعيتها، فإنه يصبح معيارا جيدا للتحكم في عمليات التأويل ومراقبتها.[2]

بعد أن يراعى هذا المعنى الحرفي للعبارة ،يُنظر في النص ككل لِيُتَوَصَّل إلى معناه الدلالي الذي يتطلب عدة إجراءات سنأتي على ذكرها.

من أهم هذه الإجراءات العمل على كشف قصد المتكلم، لأن صاحب الكلام إنما ينطلق من دلالة اللفظ الأولية ليصل إلى مراده من الكلام، وهو يبث من القرائن ما يعيننا في قراءة كلامه للوصول إلى تأويله.

وللغة القرآن الكريم: إمكانات تعبيرية تشير إلى المعنى القصدي ولا تحدده، وتبسط القرائن النسقيّة والسياقية، ولا تعيّن الآليات الوسيطة، ومناط الكشف عن مقصدية الخطاب هو إعمال العقل وتقليب النظر في المعنى المعطى والمعنى الخفي، إذ قد يكون المعنى حيث يعتقد أن لا معنى.[3]

1- Umberto Eco, limites de l'interpretation, traduit par Myriem Bouzaher, édition : Grasset, paris, 1992. P 33.

2- ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص 72 73.

3- ينظر : منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ص 44.

هذه القرائن بمختلف أنواعها تساعد المتأول في دراسته للنصوص الشرعية على الوصول إلى المعنى المراد. ومما يجب على المجتهد -كما أسلفنا-الأخذ بعين الاعتبار خصائص أسلوب القرآن، فهو قد "تكيف بحسب نوعية مخاطبيه، وبحسب القضية المتحدث عنها، والسياق الذي دار فيه الخطاب".[1]

أما الشاطبي فقد بسط القول في الموافقات بشأن الخطوات التي على المتأول القيام بها حين يريد إعمال عقله في النصوص الشرعية، وسنرى أن هذه الخطوات لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالسياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي.

من أهم قواعد التأويل عنده مراعاة مقاصد الشريعة، التي بدورها تتطلب معرفة مقاصد اللسان الذي يعبر عنها، وهو لسان العرب ؛ فـ ." إن المقاصد باختصار ليست شرطا من شروط قراءة الخطاب الإلهي وأداة من أدواته فحسب، ولكن أيضا معلما من معالم القراءة الصحيحة السليمة، التي تجنب -بحسب الشاطبي- الوقوع في الزلل والغلط.[2]

يقول الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها".[3]

ولا يخفى أن كلا الشرطين إنما يدوران حول المقاصد، إذ إن "الشرط الثاني —والأخير— لايخرج أيضا عن المقاصد".[4] لأن فهم المقاصد الشرعية لا يتأتى إلا لمن اكتسب فعلا القدرة على مراعاة المقاصد في النصوص الشرعية أثناء عمله الاجتهادي.

1- محمد مفتاح، دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1990، ص 196.

2- يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 160.

3- الشاطبي، الموافقات، ج04، ص 76.

4- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 326.

واعتمد الشاطبي على قاعدة أخرى تعتبر مسألة مسلمة عنده، ومعيارا أساسيا لاستبعاد التأويلات غير السليمة، وهي وحده النص أو نصوص الشريعة ككل، ووسيلة التعرف على هذه الوحدة هو الاستقراء، هذا المصطلح الذي اعتمده الشاطبي في كل تنظيراته الأصولية، والذي مكنه من التوصل إلى مقاصد الشريعة في كل أبوابها ونواحيها، وطبعها بطابع خاص هو توظيف السياق بنوعيه لمعرفة دلالات النص الشرعي.

يقرر الشاطبي أنه "لا اختلاف في أصل الشريعة ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع إليه مقصودا من الشارع".[1]ولا يكون القرآن مهيمنا – بتعبير الشاطبي – على ما يصدر عن المجتهدين من اختلاف إلا حين يُسلم له بالوحدة التي وصف بها نفسه. وتعامُل بعض الفرق –حسبه– مع النص القرآني بوصفه أجزاء متفرقة هو الذي أوقعها في التأويل الذي لا يتوافق مع كليات الشريعة وحقيقتها.

يقول الشاطبي: "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف. فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ..."[2]

فكلام الشاطبي صريح في بيان وحدة النص القرآني، وفي ضرورة الاجتهاد في إطار هذه الوحدة للوصول إلى مقصود الشارع.

"فهناك نوع من التفاعل بين مقاصد الشرع و وحدة النص الشرعي واللسان الذي به

1– الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 30

2– المصدر نفسه، ج3، ص 309.

تجسدت هذه الوحدة، وانبثقت من خلاله هاته المقاصد"[1].

وقد تعرضت وحدة النص القرآني بخاصة لحملة تشكيك قديما وحديثا، وكتب المستشرقون كثيرا عن سور القرآن ووصموها بالتفكك وعدم الانسجام، و لم يكونوا يملكون من وسائل التحليل ما يمكنهم من الاهتداء إلى وحدة نصوص القرآن الكريم وانسجامها.

ولكننا نجد أحد المستشرقين وهو "جاك بيرك" الفرنسي يرد عليهم هذا الزعم فيقول: "ولقد شعر أولئك الذي قاربوا هذا المجموع من غير إعداد، أنه قد أحيط بهم لغزارته وعدم انتظامه الظاهري، فتكلم كثير من اللغويين عن التفكيك: فالخطاب ينتقل من موضوع لآخر، من غير متابعة، ومن غير أن يكون قد استُنفذ". [2]

ويدحض رأي المستشرقين هذا بقوله: "ومع ذلك إذا عمقنا الفحص فسنعاود النظر في هذه الانطباعات السطحية". [3]

ثم يضيف مبينا أسباب تلك الانطباعات قائلا: "ذلك أنه من غير بلوغ الألفة مع النص، تلك الألفة التي يتمتع بها كثير من المؤمنين سابقا، الذين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب، ويظهرون قادرين على تعيين أي فقرة منه بالإشارة إلى كلمة أو فكرة، فإن تقدما متطورا بما فيه الكفاية في المعرفة القرآنية سيجعلكم تنتهون إلى البنية التالية: إن التبعثر المفترض في معالجة المواضيع القرآنية إنما هو ملازم لوحدة المجموع". [4]

---

[1] – يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 252 – 253.

[2] – جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، تر: منذر عياشي، دار التنوير ومركز الانماء الحضاري، ط1، 1996، ص 30 -31.

[3] – المرجع نفسه، ص 31.

[4] – المرجع نفسه، ص 31.

يقول أمبرتو إيكو:إن كل تأويل يعطي لجزئية نصية ما ،يجب أن يثبته جزء آخر من النص نفسه، وإلا فإن هذا التأويل لا قيمة له. وبهذا المعنى، فإن الانسجام الداخلي للنص هو الرقيب على مسيرات القارئ. وبغير ذلك لا يمكن التحكم في مصيرها".[1]

إن هذا الضابط الذي تخضع له عملية التأويل، والمتمثل في الوحدة وانسجام النص، هو ما نجده واضحا عند الشاطبي في معالجته لوحدة النص، وضم أطرافه بعضها إلى بعض، ولعل متابعة إيكو في معالجة هذه الوحدة تجعلنا أكثر اقتناعا بالتطابق الكبير بين إيكو و الشاطبي في هذه المسألة.

يقول إيكو: "إن الإرث الاجتماعي لا يُحيل، في تصورنا، على لغة بعينها باعتبارها نسقا من القواعد فقط، بل يتسع هذا المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة، أي المواصفات الثقافية التي أنتجتها اللغة، وكذا تاريخ التأويلات السابقة الخاصة بمجموعة كبيرة من النصوص، بما في ذلك النص الذي بين يدي القارئ".[2]

إن ما يفهم بوضوح من نص أمبرتو إيكو هو ما عالجه الشاطبي في ما سميناه معهود العرب وتطرقنا إليه في الفصل الثالث، وكذلك في ما عبّر عنه بأولوية الأصل الاستعمالي على الأصل القياسي، وقد تطرقنا إليه في الفصل الرابع.

و لم يفت الشاطبي التدليل على صحة دعواه والتي مفادها ضرورة مراعاة وحدة النص القرآني، بل القرآن كله، وذلك بواسطة الاستقراء، ومعرفة العلاقة بين القرآن المكي و القرآن المدني، هذه العلاقة التي تتمثل في كون السور المكية مشتملة على الأصول الكلية

---

[1]- أمبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر : سعيد بنكراد، ط1، 2000، ص 79.

[2]- المرجع نفسه، ص 85 – 86.

للشريعة الإسلامية، وكون السور المدنية مشتملة على التفصيلات التي اقتضتها سنة التشريع، والتي لا تخالف بحال الأصول والمبادئ التي تكفّل بها القرآن المكي.

وقد قدم الشاطبي بينات لإثبات دعواه من سورة "البقرة" وسورة "المؤمنون" ومن السور المكية عامة.

وفيما يخص سورة "المؤمنون"، فإن الشاطبي قد بيّن أنها رغم طولها ،فإنها عند النظر تبدو عبارة عن قصة واحدة في شيء واحد، وهذه القصة الواحدة يمكن أن تساق عدة مساقات، بحسب اختلاف مقتضيات الأحوال، إذ يمكن تجميد بعض المعاني وتنمية معان أخر، لان السياق متحكم في مساق النص.[1]

وهكذا، فإنه "على حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن"[2] ولكن هذا الفهم لا يتحقق لمؤول القرآن بصورة مضبوطة إلا إذا كان على علم بمقاصد الشريعة وبتضافر نصوصها وخدمة بعضها لبعض[3] لأنها "صورة واحدة يخدم بعضها بعض كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة".[4]

---

[1]- محمد مفتاح : التلقي والتأويل، ص 136، بتصرف

[2]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 314.

[3]- محمد مفتاح، المرجع السابق، ص 136.

[4]- المرجع نفسه، ص136.

المبحث الثالث: مجال التأويل وضوابطه

بين الأصوليون عامة والشاطبي خاصة مجال التأويل وفصلوا في شروط التأويل الصحيح وفي تمييزه عن التأويل الفاسد الذي لا يستند إلى دليل، ولا يتماشى مع كليات الشريعة وروحها العامة.

وقبل البدء في بيان مجال التأويل لا بد من التذكير بأن التأويل اجتهاد، ومن مقررات علم الأصول أن لا اجتهاد مع النص، فإذا كان النص قطعي الدلالة على معناه، وثابتا وروده من المشرع، "فإن ذلك المعنى يصبح حينئذ متعينا فهمه من النص، لأنه لا يحتمل معنى آخر، وبذلك يسفر النص نفسه عن إرادة المشرع على نحو يقيني لا مجال للاجتهاد فيه"[1] والتأويل "إنما يتخذ مجاله في النصوص المحتملة ولو كانت واضحة، لان ظهورها لا ينفي الاحتمال، وهو ما يسمى عند الأصوليين من الحنفية بالظاهر والنص"[2]

وإذا كان المتكلمون قد اعتمدوا مبدأ التمييز بين واضح الدلالة وخفيها، وألحقوا كلا من النص والظاهر بواضحها، والمجمل والمؤول قبل بيانهما بخفيّها، فإن الشاطبي، وتماشيا مع منهجه الأصولي المعني بكبريات مسائله، فقد استغنى عن الالتزام بطريقة مخصوصة في تناول أقسام الواضح والخفي.

سنتناول الآن الألفاظ التي يدخلها التأويل، وسنبدأ بالرأي المتعارف عليه عند عامة الأصوليين، ثم ننتقل إلى الشاطبي لنتعرف على منهجه التأويلي وما يتميز به.وسنراعي منهج الشاطبي التقابلي، ونعالج أولا المحكم والمتشابه، ثم المبني والمجمل ثانيا، ثم الظاهر والنص ثالثا.

1- فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 149.

2- المرجع نفسه، ص 151.

أ/ المحكم والمتشابه:

1) **المحكم**: المحكم في اللغة بمعنى المتقن، ومنه قولهم: بناء محكم إذا أتقن بناؤه.[1]

وفي اصطلاح المتكلمين: "اسم لما اتضحت دلالته، وانكشف معناه، ومنه النص والظاهر" [2]

أما عند الشاطبي، ف ."المحكم يطلق بإطلاقين عام وخاص، فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخا أم لا، فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة. وأما العام فالذي يعنى به البيّن الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره" [3].

ويبين الشاطبي الأنواع التي تندرج تحت المحكم من جهة وتحت المتشابه من جهة أخرى فيقول: "وإذا تُؤُمِّل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبيَّن والمؤوّل والمخصص والمقيد داخلة تحت معنى المحكم" [4].

والمحكم بأنواعه لا يدخله التأويل.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص 141.
[2]- ابو الوليد الباجي، الحدود في الأصول، مؤسسة الزعبي، بيروت، ط1، 1973، ص 47.
[3]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 63.
[4]- المصدر نفسه، ج03، ص 63.

2) **المتشابه** : وأما المتشابه فهو ما يقابل المحكم، فهو لفظ غير بيّن، وهو عند الشاطبي ثلاثة أقسام: [1]

- أحدهما: حقيقي أو هو الذي لم ينصب لنا الشارع دليلا على معرفته، فهو متشابه من حيث وضع في الشريعة كذلك، وهذا لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به.

- الثاني: إضافي وهو ما احتاج في بيانه إلى غيره، ولا يتعين المراد منه الا بعد التأمل في الأدلة، والاشتباه فيه غير راجع إليه في ذاته، وإنما هو راجع إلى تقصير الناظرين أو الجهل بواقع الأدلة.

- الثالث: هو التشابه العائد إلى النظر في المناط، "فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية واضح كذلك، فإذا اختلفت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه وهو الإتقاء حتى يتبين الأمر وهو أيضا واضح لا تشابه فيه". [2]

لقد ميز الشاطبي بين أقسام المتشابه، فالقسم الأول لا يعنينا هنا وهو قليل جدا، وهو مما اختص الله بعلمه، ولا يتعلق به تكليف، وهو المعني في قوله تعالى: **هُوَ الذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** [3]

"فقوله في المحكمات: هن أم الكتاب" يدل أنها المعظم والجمهور، وأم الشيء معظمه

---

[1] - ينظر: المصدر السابق، ص 68 - 69.

[2] - المصدر نفسه، ج03، ص69

[3] - سورة آل عمران، الآية: 07

وعامته، كما قالوا: "أمّ الطريق" بمعنى معظمه، "وأمّ الدماغ" بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه، "والأم" أيضا الأصل ..." [1]

والقسم الثالث لا يعنينا أيضا لأنه متعلق بتحقيق المناط.

وإنما يعنينا في بحثنا القسم الثاني، أي المتشابه الإضافي الذي يحتاج إلى تأويل، وقد وضع له الشاطبي ثلاثة أوصاف، أما الوصف الأول فهو:"أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق عليه في الجملة بين المختلفين، ويكون اللفظ المؤول قابلا له، وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولا.فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل. وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم أو لا. فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره: لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه" [2]

فلا بد من شرطين هما: صحة المعنى في الاعتبار بان يكون متفقا عليه في الجملة ممن يعتد بهم، وان يكون وضع اللفظ قابلا له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازا أو كنايه، جاريا في ذلك على سنن اللغة العربية [3]. ولا يكتفي بهذا الوصف، بل ويشترط أن يكون التركيب قابلا ومنسجما مع تأويل اللفظ المفرد فيه، وهذا ما يسمى بالسياق اللغوي.

[1]- المصدر السابق، ج03، ص 64.

[2]- المصدر نفسه، ج03، ص 74.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، شرح عبد الله دراز في الحاشية، ص 74.

ويقول في الوصف الثاني: "ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يبسط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ..." [1]. أي أن التأويل هو وسيلة لإزالة التعارض بين الأدلة وللتوفيق بين النصوص.

ويقول في الوصف الثالث: "ووجه ثالث وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا في الجملة، فرده إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين.

ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [2] بالفقير، فإن ذلك يصيّر المعنى القرآني غير صحيح، وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [3] أنه من غوِى الفصيل، لعدم صحة غَوَى بمعنى غَوِيَ. فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ، والأول لا يصح فيه من جهة المعنى ..." [4]

ب/ المبين والمجمل:

له تعاريف عديدة عند الأصوليين، ولكن سنكتفي بتعريف واحد قبل أن ننتقل إلى الشاطبي.

- هو "ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان" [5]

---

[1] - المصدر نفسه، ج04، ص 75.

[2] -سورة النساء، الآية: 125

[3] - سورة طه، الآية 121.

[4] - المصدر السابق، ج03، ص 75.

[5] - نجم الدين أبو الربيع سليمان الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج02، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987، ص 671، نقلا عن: عبد الحميد العلمي منهج الدين الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص 263.

أما المبين عند الشاطبي فهو من مشمول المحكم، وهو ما اتضح معناه وظهر المراد به وخرج من حيز التشابه والإجمال.

ويدخل فيه ما كان واضح الدلالة بنفسه أو بغيره[1]

ولا بد هنا من لفت النظر إلى طريقة الشاطبي المتميزة في كل ما خفي المراد منه، فلا يُتناول المجمل إلَّا مع مبيِّنه، ولا المطلق إلا مع مقيّده، ولا الظاهر إلا مع مؤوله، ولا العام إلا مع مخصصه، أي لا بد على المجتهد من النظر في السياق وفي مجموع النصوص الواردة في المسالة المعنية.

يقول الشاطبي: "وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه والبرهان قائم على البيان، وان الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أو لا، إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصّه هو الدليل، فإن فُقد الخاص صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغا وانحرافا عن الصواب" [2]

ومما يقرره الشاطبي هنا يتبين مدى أهمية السياق عنده، وذلك أنه يعتبر العام مع مخصصه كأنهما لفظ واحد، وكذلك المطلق مع مقيده، والمجمل مع مبينه.

ج/ الظاهر والمؤوّل:

– تعريف الظاهر:

---

[1]- المرجع نفسه، ص 263.

[2]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 67.

1- **لغة**: الظاهر مشتق من الظهور وهو الوضوح والانكشاف.[1]

2- **اصطلاحا**: عرّف بتعاريف كثيرة، نقتصر على اثنين منها.

الأول أنه: "ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره".[2]

الثاني أنه: "ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا" [3] والتعريف الثاني اختاره الآمدي.

فدلالة الظاهر محتملة، في مقابل النص، فإن دلالته قطعية.

واعتبر الشاطبي الظاهر متأخرا في الرتبة عن النص، وهو موافق للأصوليين في ذلك، ولكنه ينطلق من خصائص اللسان العربي، ومن مقاصد الشريعة الإسلامية ليؤسس لمنهجه القائم على السياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي.وله حديث طويل عن الظاهر وضرورة العمل به، وله ردود كثيرة على المعترضين على الظاهر لما فيه من احتمال.

يقول: "الاعتراض على الظواهر غير مسموع".

والدليل عليه أن لسان هو المترجم عن مقاصد الشرع، ولسان العرب يُعدم فيه النص أو يندر، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم من احتمالات عشرة، وهذا نادر أو معدوم، فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان العرب، فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالات لا يكون نصا على اصطلاح المتأخرين"[4]

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، ج04، ص 655.

[2] - أبو الحسين البصري، المعتمد، ج01، ص 295.

[3] - الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام.

[4] - الشاطبي، الموافقات، ج04، ص 239-240

وللخروج من هذه الاحتمالات في نصوص الشريعة يلجأ الشاطبي إلى سياق معهود العرب، ويرد على المتكلمين وأرباب المذاهب الذين تشعبوا في الاستدلالات وأبعدوا الأدلة القرآنية والسنية بحجة أن الاحتمال يتطرق إليها، وخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، فدخلوا في أشد مما منه فروا.[1]

يقول الشاطبي: "وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود. وقد مر فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرّق العقل إليها احتمالا فكذلك العبارات، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها. ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطعي من الظنيات، وهي خاصة هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله. فإذا لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجود الاحتمالات المرجحة، إلا أن يدل دليل على الخروج عنها ..."[2]

ومما استدل به على مشروعية الأخذ بالظاهر أيضا أن خرق مبدأ الأخذ بالظواهر مناف لمعهود القرآن الذي اعتمد في بث أحكامه على المألوف من كلام العرب، وقد تقدم أن من عاداتها في تصريف أساليبها إجراء الألفاظ على ظواهرها [3].

– المؤوّل:

تعريفه اصطلاحا: هو عبارة "عن احتمال يعضده دليل يصير أغلب على الظن من المعنى

[1]– ينظر: المصدرنفسه، ج04، ص 242.

[2]– المصدر نفسه، ج04، ص 242.

[1]– ينظر: المصدرنفسه، ج04، ص 242.

الذي دل عليه الظاهر" [1]

أما الآمدي فعرفه بقوله: "هو حمل اللفظ على غير مدلول الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده" [2]

فالمؤول بهذا الاعتبار هو ما يقابل الظاهر، وضابطه أن اللفظ إن كان مراده لا يحتمل الصرف لظهوره في معناه سمي ظاهرا، وإن احتمله بدليل سمي مؤولا، والأصل العمل بالظاهر إذا ثبت رجحانه، فإذا ثبتت مرجوحيته بالنسبة لمؤوله تعيين العمل به بدليل يعضده" [3]

بعد أن تعرفنا على مجال التأويل عند الشاطبي وعلى ضوابطه، نرى من الضروري إتمام هذا الموضوع بالتطرق إلى حدود التأويل والتي عالجها الشاطبي في مواضع متفرقة من "الموافقات" ولا سيما حين تعرض لمسالة "ظاهر القرآن وباطنه"، وذلك لتبيين أكثر مدى توظيفه للسياق في حل الإشكالات المطروحة وللرد على خصومه وأرباب المذاهب المختلفة المشارب.

مر بنا سابقا أن الشاطبي قد صنف الناظرين في القرآن إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول صنف الظاهرية وهم الذين اتبعوا ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده. [4]

---

[1] – الغزالي، المستصفى، ج01، ص 368.

[2] – الآمدي، الإحكام، ج02، ص 198.

[3] – عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص 273.

[4] – ينظر : الشاطبي، الموافقات، ج02، ص 297.

والصنف الثاني وهو على الطرف الآخر، أي أنهم يمثلون الاتجاه غير النصي، وقد ذهبوا إلى "أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخرون وراءه" [1]

وهؤلاء قد خرجوا "بتأويلات لا تعقل، يدعون فيها أنها هي المقصود والمراد، لا ما يفهمها العربي منها"، وإنما الذي يفهمها فقط الإمام المعصوم، فقد ذهبوا إلى أن "ظاهر القرآن رموز إلى بواطن فهمها الإمام و لم يفهمها الناس فتعلمناها منه". وهذا الضرب من التأويل هو حسب الشاطبي، منسوب إلى الباطنية.

ويدخل تحت هذا الصنف أيضا من سماهم الشاطبي "المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص" [2] أي أنهم يحكمون المعاني النظرية في النص، ويجعلونه تابعا لأقيستهم.

فإذا كان الظاهرية يمثلون طرفا والباطنية والمتعمقون في القياس يمثلون الطرف الآخر فإن المنهج الوسط هو المنهج المعتدل المحمود.

فهذا المنهج يراعي الجانبين معا: جانب الألفاظ، وجانب القياس والمعاني، أي "باعتبار الأمرين معا، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض" [3]

في ضوء هذا التصنيف يمكن أن نعرف منهج الشاطبي التأويلي فيما يتعلق بظاهر القرآن وباطنه.

---

[1]- ينظر: المصدر نفسه، ج02، ص 297.

[2]- المصدر نفسه، ج02، ص 298.

[3]- المصدر نفسه، ج02، ص 298.

يقول الشاطبي: "من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا" [1]

ولكنه يرفض كل الرفض ما يقصده الباطنية بالظاهر والباطن، ولذا فهو يقول عنهم، فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا، كما تقدم عن الباطنية وغيرها، ولا إشكال في اطراح التعويل على هؤلاء". [2]

ولهذا السبب تجد العلماء يضعون ضوابط فاصلة حاسمة في مشروعية التفسير الإشاري الذي يقصد إلى بواطن النصوص دون ظواهرها [3]، من ذلك: [4]

1- أن يصح ذلك التفسير على مقتضى الظاهر والمقرر في اللسان، ويجري على المقاصد العربية.

2- أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في موضع آخر من غير معارض.

وهذا ما أكده الشاطبي بخصوص الظاهر، وذلك قوله " ... إن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه" [5]

ويزيد الشاطبي الأمر تحديدا فيقول، "فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر؛ فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر

---

[1]- المصدر نفسه، ج03، ص 286.

[2]- المصدر نفسه، ج03، ص 306.

[3]- نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص 149.

[4]- الشاطبي، الموافقات، ج03، 287.

[5]- المصدر نفسه، ج03، ص 287.

القرآن ..." [1]

والتدبر الذي أمر الله به المؤمنين يعني بذل الجهد لإدراك مقاصد القرآن، "فالتدبر إنما يكون لمن ألتفت غلى المقاصد ." [2]

ويأتي دور السياق ليحدد المنهج الوسط في تأويل القرآن وفهمه، هذا المنهج الذي يتساءل كل قارئ للشاطبي عن الضابط الذي يعول عليه من أجل السير عليه، فيقدم الشاطبي الجوانب قائلا: "فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم. والقول في ذلك – والله المستعان–أن المساقاة تختلف باختلاف الأحوال و الأوقات والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها ..." [3]

ما يفهم من كلام الشاطبي أن الفهم الصحيح يعتمد أساسا على أنواع السياق، ومنها سياق الاستقراء الذي اعتمد عليه الشاطبي اعتمادا أساسيا لإثبات المقاصد ويقينيتها، ورد جزئيات الشريعة إلى كلياتها.

---

[1]– المصدر نفسه، ج03، ص 290

[2]– المصدر نفسه، ج03، ص 287.

[3]– المصدر نفسه، ج03، ص 309.

الفصل الثاني : دلالة العامّ

المبحث الأول : أنواع العام و صيغه

المبحث الثاني : دلالة العام عند الشاطبي

المبحث الثالث : تخصيص العام عند الشاطبي

المبحث الأول : أنواع العام و صيغه

يعتبر مبحث العموم و الخصوص من أهم المواضيع التي تحظى عند علماء أصول الفقه بعناية بالغة لما لها من علاقة وطيدة بدلالة النّصوص الشرعية، و سنتطرق في هذا المبحث إلى دراسة العام من خلال تعريفه اللغوي و الاصطلاحي و بيان أنواعه و دلالته عند الأصوليين أولا، و عند الشاطبي ثانيا، لنتعرف على ما تتميّز به دراسته لهذا الموضوع، و على مدى اعتداده بالسياق في دراسته الدلالية.

تعريف العام :

أ) **لغة** : "شمول أمر لمتعددّ سواء أكان الأمر لفظا أم غيره، و منه : عمهم الخير إذا شملهم و أحاط بهم، فالعام في اللغة : الشامل.[1]

ب) **اصطلاحا** : عرّفه السّبكي (ت 771هـ) بقوله : " لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر".[2]

و عرفه فتحي الدريني بقوله : " اللفظ الدال على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه واحدة، دون حصر، سواء دلّ عليها بالوضع اللغوي أو بالقرينة" [3]. و يشرح الاستغراق قائلا : " و الاستغراق و هو الشمول دفعة واحدة – هو جوهر معنى العام، إنه يتبادر منه عند الإطلاق، و التبادر أمارة الحقيقة ".[4]

1- ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص 288، و ينظر أيضا : الفيدوز آبادي، القاموس المحيط، ج4، دار الفكر، بيروت، دط، 1983، ص 156.

2- جلال الدين المحلّي، شرح جمع الجوامع، ج1، ص 398-399.

3- فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، ص 393.

4- المرجع نفسه، ص 399.

أما الشاطبي قلم يتعرّض لتعريف العام، و ذلك تماشيا مع طريقته التي انتهجها، و المتمثلة في تجاوز ما تعارف عليه الأصوليون، و التركيز على ما يعتبر تناولا جديدا لعلم الأصول في ضوء المقاصد.

و للعموم ألفاظ كثيرة تدلّ عليه، من ذلك: [1]

1) المفرد المعرّف بالأم أو بالإضافة.
2) الجمع المعرف بالأم الاستغراقية، أو بالإضافة.
3) كلّ.
4) جميع.
5) أسماء الشرط : (من، ما، أين، حيث).
6) أسماء الاستفهام : من، ما، متى، أين.
7) أسماء الموصول.

و إذا كانت ما موصولة فتحتمل الدلالة على العموم أو الخصوص، و يتعين أحدهما بالقرينة.

و يشترط في "ما" أن تكون معرفة، أو استفهامية لتدلّ على العموم.

8) النكرة في سياق "النفي" أو "النهي" أو "الشرط".

و لا تعمّ النكرة في سياق الإثبات إلا بقرينة.

و في غير هذه المواضع تكون النكرة دالة على فرد مبهم شائع في جنسه، على سبيل البدل لا الاستغراق.[1]

---
[1]- المرجع نفسه، ص 399. و ما بعدها.

و أما الشاطبي فلم يتطرّق إلى الحديث عن صيغ العموم لأنها من مباحث علم العربية، و في ذلك يقول : " لا كلام في أن للعموم صيغا وضعية و النظر في هذا مخصوص بأهل العربية ..." [2]

أما أنواع العام، فأوّل من ذكرها باستقراء كلام العرب الإمام الشافعي في كتاب "الرسالة" [3] و حذا حذوه الشاطبي دون أن ينسى إلا حالة عليهن و يرتكز مثل الشافعي على عرف الاستعمال الذي يندرج - كما أسلفنا في الفصل الثاني – تحت سياق معهود العرب.

يذكر الشاطبي أنواع العام أولا في سياق حديثه عن معهود العرب في ألفاظها الخاصة، و أساليب معانيها و يمثل لذلك قائلا : "... و أنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، و بالعام يراد به العام في وجه، و الخاص في وجه و بالعام يراد به الخاص، و الظاهر يراد به غير الظاهر" [4] و يبين أن الدال على المقصود في كل ذلك هو السياق،و ذلك في قوله : " و كلٌّ ذلك يُعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، و تتكلم بالكلام ينبئ أوّل عن آخره، أو آخره عن أوّله". [5]

و واضح أنه يقصد من ضرورة النظر في السياق اللغوي.

و يمكن أن نذكر أنواع العام عند الشاطبي من خلال هذا النص فيما يلي :

1) العام الظاهر أي الذي يراد منه العموم.

1- ينظر أيضا : طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 23 و ما بعدها، و عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 406-411، و محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص 408 و ما بعدها.

2- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 200.

3-الشافعي، الرسالة، ص 25 و ما بعدها

4- الشاطبي، الموافقات، ج2ن ص 50.

5- المصدر نفسه، ج02، ص 50.

2) العام يراد منه العموم و لكن يدخله الخصوص.

3) العام و يراد منه الخصوص.

و هذه الأقسام هي الأقسام نفسها التي ذكرها الشافعي كما أسلفنا، و لذا نجد الشاطبي يذكر بقوله : " و الذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي في الإمام في رسالته الموضوعة في أصول الفقه، و كثير ممّن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك، و بالله التوفيق" [1]

و نلاحظ هنا تركيز الشاطبي و قبله الشافعي على ضرورة مراعاة قصد العرب في خطابها و عدم الغفلة عن ذلك عند محاولة فهم كلامها.

و لكن الشاطبي يبيّن أن للعموم طريقا آخر غير طريق الصيغ الوضعية، و هو طريق الاستقراء، و الذي اعتمد عليه الشاطبي كثيرا في "الموافقات" لتقرير كثير من الأحكام، مرتكزا في ذلك على السياق و المقاصد.

يقول الشاطبي : " العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان :

أحدهما : الصيغ إذا وردت، و هو المشهور في كلام أهل الأصول.

و الثاني : استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلّي عامّ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصّيغ".

[1]- المصدر نفسه، ج02، ص 51.

فالاستقراء – حسب الشاطبي – وسيلة أخرى لمعرفة عمومات الشرع، إذ به تنتظم أفراد الأحكام تحت أمر كلّي عامّ، و لا يفرّ وجودُ أفراد الأحكام تحت أمر كليّ عامّ، و لا يفرّ وجودُ أفراد الأدلة المخالفة في الظّاهر لذلك العموم، لأنّ حينئذ يلجأ إلى التأويل.

و كمثال على استثمار الاستقراء عنده بيان حكم الصلاة و الظلم، و في ذلك يقول : "و المراد العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أولا، فإذا قلنا في وجوب الصّلاة أو غيرها من الواجبات، و في تحريم الظلم أو غيره : إنّه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق و العموم، بدليل فيه صيغة عموم أولا، بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصّلة، المحصّلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبيّن في المقدّمات...." [1]

إذن، فلمعرفة حكم مسألة ما ينظر في نصوص الشرع ككل، و يقوم المجتهد بتتبع الجزئيات للوصول الى أمر كلّي عام، و هذه العملية تؤكد لنا مدى أهميّة السياق في أدوات الاجتهاد، و أن دلالته لا تقّل عن الدلالة المستفادة من الصيّغ و يسوق الشاطبي أدلّة على ذلك محتجّا بها على معارضة، و ممّا ذكره قوله : " أن قضايا الأعيان جزئية، و القواعد المطردة كلّيا، و لا تنهض الجزئيات أن تنقض الكلّيات، و لذلك تبقى أحكام الكلّيات جارية في الجزئيات و إن لم يظهر فيها معنى الكلمات على الخصوص ..." [2]

و يبين طبيعة العموم المعنوي المستفاد بواسطة الاستقراء فيقول :

" و لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، و كانت العوائد قد جدت بها سنّة الله أكثرية لا عامة، و كانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من

---

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 194.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 194-195.

الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما ".[1]

و ينطلق الشاطبي دائما من عرف الاستعمال عند العرب معتمدا على الاستقراء،ليبين طريقهم فيما يرد في كلامهم من تعميم، فقد رأينا أنه لم يقف طويلا عند صيغ العموم المعروفة عن العرب في لغتهم، و التي فضل فيها الأصوليون كثيرا، و لكنه وقف طويلا أمام الاستعمال و مجاري عادات العرب في خطابها.

لقد سمّى العموم المستفاد من الصيغ " الأصل القياسي" وسمّى ما يستفاد من المقاصد الاستعمالية " الأصل الاستعمالي"، ثم بيّن الأصل المعوّل عليه في فهم الخطاب، و شرح ذلك قائلا : "...و ذلك أن للعموم الذي يدلّ عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : أحدهما : باعتبار ما تدلّ عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، و الى هذا النظر قصد الأصوليين، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل و الحسّ و سائر المخصصات المنفصلة، و الثاني : بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد اليها، و إن كان أصل الوضع على خلاف ذلك"[2]

فالشاطبي هنا – و تماشيا مع نظرته التي تحكم العرف الاستعمالي في الخطاب – يرشد الى ضرورة تقديم المتكلمين للوصول الى قصدهم من الكلام.

يزيد المسألة توضيحا بقوله : " و هذا الاعتبار استعمالي، و الأول قياسي و القاعدة في الأصول العربية أن الاستعمالي اذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي".[3]

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 197-198.
[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 200.
[3]- المصدر نفسه، ج3، ص 200.

و قد سبق التعرض لهذه المسألة.[1]

و الوضع إنما يكون على مستوى المفردات في الجملة، و هو ما أطلق عليه الشاطبي "الحقيقة اللغوية" ، و منهج الشاطبي هو إعطاء الأولوية للحقيقة العرفية على الحقيقة اللغوية، و مراعاة التركيب قبل مراعاة الكلمة المفردة، أي لابدّ من الاسترشاد بالسياق اللّغوي و قرائن الأحوال[2]، و هذا ما نجد الشاطبي يوضحه : " و بيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، ممّا يدلّ عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدّل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها و تقصد بها تعميم ما تدلّ عليه في أصل الوضع، و كل ذلك ممّا يدل عليه مقتضى الحال،فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم ممّا يشمل بحسب الوضع نفسه و غيره، و هو لا يريد نفسه و لا يريد أنّه داخل في مقتضى العموم، و كذلك قد يقصد بالعموم صنفا ممّا يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف ..."[3]

و بعد أن يعرض الشاطبي أنواعا من استعمالات العام عند العرب، يخلص إلى التأكيد على القاعدة التي سبق أن قرّرها، و هي في قوله :

" فالحاصل أن العموم إنّما يعتبر بالاستعمال، و وجوه الاستعمال كثيرة، و لكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله : **تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا** [4] لم يقصد به أنها تدمّر السموات و الأرض و الجبال، و لا المياه و لا غيرها ممّا

---

[1]- تراجع هذه المسألة في الفصل السادس " الوضع و الاستعمال ".

[2]- ينظر : نجم الدين قادر الزنكي، نظرية السياق، ص 101-102، و إدريس حمّادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص 92.

[3]- الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص

[4]- الأحقاف، الآية : 25.

هو في معناها، و إنّما المقصود : تُدَمَّرُ كُلَّ شَيْءٍ مرّت عليه ممّا شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، و لذلك قال : ﴿فَأَصْبَحُوا لاَ يُرىٰ الاَّ مَسَاكِنُهُم﴾ [1] و قال في الآية الأخرى : ﴿ماتَذَرُ من شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلاَّ جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[2] " [3]

و قد حرصنا هنا على النقل الحرفي لكلام الشاطبي لنرى بكل وضوح دور السياق و أثره في دلالة كلام العرب باعتباره معهودا في خطابهم ليصل من ذلك إلى منهج الفهم في نصوص الشريعة، و ليقرّر أن مقاصد النص الشرعي و مقاصد كلام العرب متلازمان، تأكيدا لحقيقة أن القرآن الكريم قد التزم بلسان العرب بكل جوانبه.

يبين الشاطبي العلاقة الوثيقة بين اللسان العربي و الشرعي فيقول :" ... هذا كلام في التعميم، فهو إذن الجاري في عمومات الشرع" [4].

و يذكر هذه الحقيقة بعبارة أخرى قائلا بعد ردّه على دعوى تخصيص العام : " و على الثاني أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، و للشريعة بهذا النظر مقصدان : أحدهما : المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، و قد تقدّم القول فيه ، و الثاني : المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرّر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة". [5]

و بعد أن يؤكد على أن الحقيقة الشرعية تقدّم على الحقيقة العرفية كما أسلفنا في الفصل السادس، يبين نوعي المساق الواجب مراعاتهما في فهم النص الشرعي، و ذلك في

---

[1]- الأحقاف، الآية : 25.

[2]- الذاريات، الآية : 42.

[3]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 202.

[4]- المصدر نفسه، ج 03، ص 203.

[5]- المصدر نفسه ، ج3، ص 204.

قوله بشأن الحقيقة الشرعية : " و هذا الوضع و إن كان قد جيء به مضمنا في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، يدلّ عليها المساق الحُكْمِي أيضا، و هذا المساق يختصّ بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختصّ بمعرفته العارفون بمقاصد العرب ..."[1]

و قد سبق أن ذكرنا أن الشاطبي فصّل في أنواع السياق، و هو في هذا النص يبيّن تكامل سياق المقاصد مع سياق الاستعمال.[2]

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 205.

[2]- ينظر : عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص 235 و ما بعدها.

المبحث الثاني : دلالة العام عند الشاطبي

لقد استأثرت مسألة دلالة العام باهتمام بالغ من الأصوليين بكل مذاهبهم، و ذلك لما يترتب عليها من أحكام، و يمكن أن نصنف الأصوليين بالنسبة إلى هذه المسألة إلى ثلاث طوائف : [1]

1) أرباب العموم، و هم يرون أن صيغ العموم موضوعة للاستغراق و الشمول إلا أن يتجوّز بها عن وضعها.

2) أرباب الخصوص، أي الطائفة المقابلة، و هم ينفون وجود العام المستغرق لكل أفراده في اللغة، و يرون أن هذه الألفاظ موضوعة للدلالة على أقلّ الجمع، سواء أكان اثنين أم ثلاثة.

3) الواقفية، و هم يرون أن هذه الصيغ لم توضع لعموم و لا لخصوص، بل أقّل الجمع داخل في اللفظ لضرورة صدق على مدلوله بحكم الوضع، فاللفظ صالح للاستغراق للجميع أو الاقتصار على الأقل، أو تناول عدد بين الأقل و الاستغراق[2]، و أن ذلك يتعين بالقرائن. [3]

و كل طائفة تستعمل أدلة في حجاجها، و تستدل بوضع اللغة أو بعرف الشرع في تقرير أحكامه. [4]

1- ينظر : طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 28-29.

2- الغزالي، المستصفى، ص 322.

3- يرجع إلى : الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ص 293 و ما بعدها.

4- الغزالي، المستصفى، ص 226 و ما بعدها.

و أما الشاطبي فقد نحا منحى خاصا و متميزا في بحثه الدلالي المتعلّق بالعام و دلالته كما نرى، و قد مرّ بنا في المبحث السابق اعتماده على الاستقراء لإثبات العموم المعنوي إلى جانب العموم المستفاد من الصيغ، و مرّ بنا أيضا اعتماده على المقاصد في ردّ الجزئيات إلى الكليّات، و بيان أن العموم المقصود هو العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما.

أما فيما يتعلق بدلالة العام، فقد نبه كغيره من أهل الأصول أن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، أي أن هناك معاني متعارفا عليها بين المتكلم و السابع، و يشرح هذه المسألة قائلا: "... و أن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرّد اللفظ، و أما المعنى فيبعدُ أن يكون مقصودًا للمتكلم، كقوله صلى الله عليه و سلم : " أَيُّمَا إهَابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ" قال الغزالي :خروج الكلب عن ذهن المتكلّم و السامع عند التعرض للدّباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، و نقيضه هو الغريب المستبعد، و كذا قال غيره أيضا، و هو موافق لقاعدة العرب، و عليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ".[1]

و يفهم من هذا الكلام – كما يؤكّد دائما – أن نصوص الشارع يجب أن تفهم على مقتضى معهود العرب في خطابها، و قد ساق الشاطبي أدلة كثيرة لتقرير قاعدة أن المعنى التركيبي أولى من المعنى الافرادي، و قد سبق أن عالجنا هذه المسألة [2].

و لإثبات عموم الأدلة الشرعية و دحض حجج القائلين بالتخصيص، يورد أولا حجة المخالفين بشأن بعض الآيات القرآنية، ثم يردّ عليهم معتمدا على سياق النصّ القرآني

[1]– الشاطبي : الموافقات، ج3، ص 202.

[2]– تمّت معالجة هذه المسألة في الفصل الثاني من الباب الأوّل.

ككل. و كمثال على ذلك، يذكر قوله تعالى : **الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ** [1]

و هي الآية التي افترض أن يوردها المخالفون في دعواهم أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد، [2] و أنّه لابد من مخصّص متصل أو منفصل لمعرفة أن المقصود من الآية الشرك، لا غيره من المعاصي، و بعد عرض أدلتهم يردّ عليهم قائلا : " فأما قوله تعالى : "**الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ**" فإن سياق الكلام يدلّ على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقرّرة التوحيد، و هادمة لقواعد الشرك و ما يليه ....." [3]

و من الأمثلة التي يوردها ليبين ضرورة مراعاة الاستعمال العربي في العموم ولو خالف الوضع الافرادي، قوله تعالى : **إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ** [4] و يقول بشأنها :

" فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبعرى فيها بجهله بموقعها، و ما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه و سلم قال له : " ما أجهلَكَ بلغة قومك يا غُلامُ" لأنه جاء في الآية :" **إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ**" و "**مَا**" لما لا يُعقل، فكيف تشمل الملائكة و المسيح .... فقوله " **وَ مَا تَعْبُدُونَ** " عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلا منه بالمساق، و غفلة عمّا قصد في الآيات، و ما روي من قوله : " ما أجهلك بلغة قومك يا غلام".

---

[1]- سورة الانعام، الآية : 82.

[2]- ينظر : عماد الدّين محمد الرشيد، أسباب الترول و أثرها في بيان النّصوص، ص 418.

[3]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 205.

[4]- الأنبياء، الآية : 98.

دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد العربية و إن كان من العرب، لحداثته و غلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد، و نزل قوله ﴿إِنَّ الذِينَ سَبِقَتۡ لَهُمۡ مِنَّا الْحُسۡنَى﴾ [1] " بيانا لجهله ".[2]

و بعد ذلك يؤكد على القاعدة السابقة و هي أولوية المعنى الاستعمالي على المعنى الوضعي بقوله : " ... و بالجملة فجوابهم بيان العمومات تلك النّصوص كيف وقعت في الشريعة، و إن ثمّ قصدًا آخر سوى القصد العربي لا بدّ من تحصيله، و به يحصل فهمها، و على طريقه يجري سائر العمومات، و إذ ذاك لا يكون ثَمَّ تخصيص بمنفصل البتّة، و اطّردت العمومات قواعد صادقة العموم"[3] و لعل فيما مرّ من الأمثلة ما يدل على أنه من أرباب العموم، و قد ساق أدلة كثيرة و جادل الأصوليين القائلين بالتخصيص، و سنعرض لجوانب أخرى من موقفه تبيّن مدى أهمية مسألة العام عنده، و مدى ارتباطها بمنهجه المقاصدي القائم على السياق.

يبين الشاطبي أن القول بأن العام مخصّص إلا ما دلّت القرينة على بقائه على عمومه يؤدي إلى توهين الأدلة الشرعية و تطريق الاحتمال إليها مع أنها قطعية في دلالتها، و يعتبر أن الخلاف بينه و بين غيره من الأصوليين تترتب عليه نتائج و أحكام، و في هذا المعنى يقول : " منها : أنهم اختلفوا في العام إذا خصّ هل يبقى حجّة أم لا؟ و هي من المسائل الخطيرة في الدّين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع، لأن غالب الادلة الشرعية و عُمدتَها هي العمومات، فإذا عدّت من المسائل المختلف فيها بناء على

1- الأنبياء، الآية : 101.

2- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 208.

3- المصدر نفسه، ج3، ص 208.

ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصّص، صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجّة أم لا؟ و مثل ذلك يلقى في المطلقات، فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور، لم يبق الاشكال المذكور، و صارت العمومات حجّة على كل قول"[1]

فهو يخالفهم في مسألة تخصيص العام، و يرى أن الأصل في العام بقاؤه على عمومه بما يقتضيه اللسان العربي و الشرع المترّل وفقه.

و مما استدل به على ذلك استقراؤه لمواقف العرب و الصحابة من عمومات القرآن و اللسان العربي.

و من ذلك ما استشكله مروان من دلالة آية **يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا** [2]، فسأل عنها ابن عباس لما رأى فيها من العموم، و يذكر الشاطبي القصة فيقول : "و مثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوابه : اذهب يا رافع إلى ابن عباس، فقل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتى، وأحب أن يُحمدَ بما لم يفعل معذّبا، لَنُعَذَّبَنَّ أجمعون! فقال ابن عباس: ما لكم و لهذه الآية؟ إنّما دعا النبي صلى الله عليه و سلم يَهُودَ فسألهم عن شيئ فكتموه إياه، و أخبروه بغيره، فَأَرَوهْ أن قد استحمدوا إليه ما أخبروه عنه فيما سألهم، و فرحوا بما أوتوا من كتماهم، ثم قرأ ابن عباس : **وَ إِذْ أَخَذَ الله مِيثَاقَ الذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ** [3]، كذلك حتى قوله :

1- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 215.

2- آل عمران، الآية : 188.

3- آل عمران، الآية : 187.

"**يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا**" فهذا من ذلك المعنى أيضا، و بالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ..."[1]

فابن عباس اعتمد على سياق الآية و القصة التي نزلت فيها، ليبين لمراون ما يترل عليه هذا العموم الذي يستفاد من الآية بما يقتضيه عرف الاستعمال في اللسان العربي و مقاصد الشريعة.

و بخصوص دلالة العام، يعمد الشاطبي إلى الردّ على القائلين بظنّيّة العام[2] بتوضيح مسألة في غاية الأهمية تأكيدا على الأخذ بالعموم المستفاد من الاستقراء لجزئيات الشريعة، فهو يفرّق بين العموم المكرّر و المؤكد و المنتشر في أبواب الفقه، و بين العموم الذي لم يتواتر و لم يؤكد و لم ينتشر، فالأول معتبر لأن ما يصحبه من القرائن يجعله قطعيا، أما الثاني فلا يجوز التمسك بمجرده، بل لابد من البحث عمّا يعرضه أو يخصصه، و في بيان هذا الأمر يقول : " العمومات إذا اتحد معناها و انتشرت في أبواب الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مُجْرَاةٌ على عمومها على كل حال، و إن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل، و الدليل على ذلك الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدّين في مواضع كثيرة، و لم تستثن منه موضعا و لا حالا، فعدّه علماء الملّة أصلا مطّردا و عموما مرجوعا إليه من غير استثناء و لا طلب مخصّص،

---

[1]- الشاطبي، الوافقات، ج3، ص 208.

[2]- ينظر في هذه المسألة : محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الاسلامي، ص 417 – 418، و عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 422، و عمر بن عبد العزيز الشيلخاني، مباحث التخصيص عند الأصوليين، ص 13-14.

و لا احتشام من إلزام الحكم به، و لا توقف في مقتضاه، و ليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار و التأكيد من القصد إلى التعميم التام..."[1]

فقد اعتمد الشاطبي على الاستعمال أولا، و على الاستقراء ثانيا للتأكيد على قطعية العام، و فرق فيما يتعلق بالعموم المستفاد من الاستقراء بين العموم المكرّر و المنتشر في أبواب الشريعة و بين العموم غير المكرر و غير المنتشر، فاعتبر الأول قطعيا، و اعتبر الثاني ظنيا.

يلخص هذه القاعدة بقوله : " فأما إن لم يكن العموم مكررا و لا مؤكدا و لا منتشرا في أبواب الفقه، فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه. و إنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار و التأكيد و الانتشار صار ظاهرة باحتفاف القرائن به الى مترلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فانه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره، و يبحث عن وجود معارض فيه"[2] و ما يذكره الشاطبي هنا يؤكد بما لا يدع مجالا للشك اعتماده على سياق معهود العرب و ما يعني ذلك من أخذ سياق الكلام بعين الاعتبار و الاعتداد بالقرائن المحتفة بالخطاب.

و يمكن أن نتأكد الآن – بعد التعرف على دلالة العام عند الشاطبي – التزامه و احترامه لمنطلقات و مسلمات النظرية التي تضمنها كتاب "الموافقات"، و أما القاعدة التي تعنينا هنا فهي التي عبر عنها بقوله : " و القاعدة في الأصول العربية أن الأصل

---

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 227.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 228.

الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي"[1]، و مما يندرج تحت هذه القاعدة أن الوضع التركيبي مقدم على الوضع الانفرادي، و أن الضابط في التعامل مع العموم هو مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان.[2]

و طبقا لهذه القاعدة، يجب على الناظر في نصوص الشريعة أن يراعي منطق اللغة و منطق التشريع معا، فإذا تعارضا فلا بدّ من تقديم منطق التشريع، لأن الحقيقة الشرعية متقدمة على الحقيقة اللغوية، " و من هنا أمكن القول بأن الأصل أن يُلتزَمَ منطق اللغة، كدلالة تشريعية على إرادة المشرّع، ما دام يقم دليل شرعيّ مُعتبرٌ يخالف عن هذا المنطق، أو عن الحقيقة اللغوية؛ أو بعبارة أخرى، يجب أن تفسر النصوص، و تستظهر إرادة المشرّع منها، على ضوء من منطق اللغة، و منطق التشريع و روحه، و من ذلك دلالة العام، و قوّة هذه الدلالة في الإبانة عن مراد الشارع منه".[3]

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 200.

[2]- ينظر : المصدر نفسه، ج3، ص 200.

[3]- تناولنا هذه المسألة عند الشاطبي بالتفصيل في الفصل السادس.

المبحث الثالث : تخصيص العام عند الشاطبي.

في إطار البحث فيما يعتري دلالات الألفاظ من تغيّر، حظيت مسألة تخصيص العام عند الأصوليين اهتماما خاصا لا يقل عن الاهتمام الذي حظيت به دلالة العام، و غني عن البيان ما امتازت به المباحث الدلالية من دقة في المعالجة [1]، و مرد ذلك الى ارتباطها باستنباط الاحكام من نصوص الشريعة التي تتطلب فقه اللسان كشرط أساسي من الشروط الواجب توفرها في المجتهد.

تعريف التخصيص اصطلاحا:

1. أكثر الحنفيّة على أن التخصيص من قبيل بيان التغيير و أن "تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام" أو هو "صرف العام عن عمومه، و قصرُهُ على بعض ما يتناوله من الأفراد لدليل يدلّ على ذلك" أو هو "قصرُ العامّ على بعض أفراده بمستقلّ مقترن.[2]
2. فريق من الشافعية و المعتزلة على أنه اخراج بعض ما تناوله اللفظ.[3]
3. و أكثر أهل العلم من الشافعية و بعض الحنفية على أن التخصيص هو: " قَصْرُ العام على بعض مسمّياته "أو بعض أفراده".[4]

و لا نريد في هذا المقام أن نناقش أكرً آراء الأصوليين حول التخصيص و مدى اختلافهم حول تعريف، و لكن من المهم أن نكشف أن مفهوم التخصيص و شروطه

---

[1]- ينظر : طاهر سليمان، حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، من المقدمة، ص 01، و محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، ص 34.

[2]- العلاء البخاري، كشف الأسرار، ج1، ص 306.

[3]- ينظر : الغزالي، المستصفى، ج02، ص 100، و البصري، المعتمد، ج1، ص 243.

[4]- شرح العضد للمختصر، ج02، ص 129.

عند كل فريق هو متفرع بدوره عن مدى قوة دلالة العام عنده، [1] و أن التخصيص بصفة عامّة هو بحث فيما يعتري دلالات الألفاظ من تغير، و بحث الأصوليين هذا يؤكد مدى إدراكهم لمسألة التغير الدّلالي.

و يمكن تقييم أدلّة التخصيص أو المخصصات العام الى قسمين :

المخصصات المتصلة و المخصصات المنفصلة.

و يختلف عدد هذه المخصصات كثرة و قلّة عند كل فريق من الأصوليين، تبعا لاختلافهم في مفهوم التخصيص، و شروطه التي تفرعت عن ذلك.

1) **المخصّصات المتّصلة** : و يمكن تسميتها بالقرائن المقالية، و هي بدورها تنقسم إلى قسمين : مستقلة و غير مستقلة.

و جعل جمهور الاصوليين المخصصات المتصلة غير المستقلة أربعة أنواع : الاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و بدل بعض من كلّ.

و جمهرة المتكلمين من الأصوليين على أن تخصيص العام يكون بالمستقل و غيره متصلا أو منفصلا.

أما الحنفية فيذهبون إلى أن تخصيص العام لا يكون إلا بمخصص مستقل عنه مقارن له، فإذا انفصلا كان نسخا.[2]

المخصصات المنفصلة أو القرائن غير اللفظية :

1- ينظر : فتحي الدّريني، المناهج الأصولية، ص 449.

2- ينظر : محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، ص 264 و ظاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 39 و ما بعدها، و الآمدي، الا حكام في أصول الأحكام، ج2، ص 416 و ما بعدها.

" و تشبه هذه القرائن ما يسمى في نظرية السياق بالشق الاجتماعي، أو السياق الثقافي و الاجتماعي الملابس للنص اللغوي".[1]

و هذه القرائن هي :

1. الحسّ و به خصص قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[2] فهي لم تدمر السماء و الأرض و أشياء كثيرة، و إنما بالحس خصص هذا العام.
2. العقل، و به خصص قوله تعالى: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" إذ خرج عنه ذاته تعالى و صفاته.
3. العرف أو العادة : و العرف إما قولي أي لغوي، و إما عملي، فالصرف القولي نوع من التغير الدلالي بسبب الاستعمال الشائع الذي يسير بالدلالة من الاتساع إلى التضييق غالبا كإطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع، و هي في الأصل لكل ما يدب على الأرض.

و العرف العملي هو ما جرى عليه عمل الناس، و تعارفوه في سلوكهم و تصرفاتهم، و فيه يقول الغزالي: "فعادة النّاس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظ حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد"[3]

و هذه القرائن تخصص العام، لأنها تكشف عن قصد المتكلم و إرادته، و إنما أراد المتكلم من العام تخصيصا له، وليست الألفاظ دالة بذواتها.[4]

1- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الاصوليين، ص 37.
2- سورة الأحقاف، الآية : 25
3- الغزالي، المستصفى، ص 350.
4- ينظر : طاهر سليمان حمودة، المرجع السابق، ص36.

و بعد أن تعرفنا باختصار على مفهوم التخصيص و قرائنه المقالية و المقاميّة، ننظر الآن في موقف الشاطبي من مسألة التخصيص.

يرى الشاطبي أنّ ما يسميه الأصوليون تخصيصا بالمتصّل، ليس تخصيصا، و يشرح وجهة نظره فيقول : " إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل. فإن كان بالمتصل، كالاستثناء و الصفة و الغاية و بدل البعض، و أشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلّم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، و هو ينظر الى قول سيبويه : "زيد الأحمر" عند من لا يعرف "كزيد" وحده عند من يعرفه، و بيان ذلك أن زيد الأحمر هو الاسم المعرف به مدلول زيد بالنسبة الى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما، و هكذا إذا قلت "الرجل الخياط" فعرفه السامع فهو مرادف " لزيد "، فإذاً المجموع هو الدال ..."[1]

فهو يستند إلى قصد المتكلم إفهام السامع، و لذا فهو يعتبر اللفظ العام و ما يدخل عليه من مخصّص متّصل دالاّ، سواء أكان استثناء أو صفة أو غاية أو بدل بعض و هو هنا يؤكد على المقاصد الاستعمالية.

واضح من كلامه أيضا أنّه يخالف الأصوليين في تسميتهم بيان قصد المتكلم تخصيصا، كما لا يرى مثلهم أنه مجازٌ، و يقول في هذا الصّدد : " و إذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا و لا قصدا، و لا يصحّ أن يقال إنّه مجاز أيضا، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك " ما رأيت أسدًا يفترس الأبطال" و قولك "ما رأيت رجلا

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 213.

شجاعا، و أن الأول مجاز، و الثاني حقيقة، و الرجوع في هذا إليهم، لا إلى ما يصوّره العقل في مناحي الكلام".[1]

أما التخصيص بالمنفصل فيقول بشأنه "و أما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدّم في رأس المسألة، لأنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون"[2]؛ فهو ليس إخراجا و لا تخصيصا، بل هو راجع إلى بيان المقصود من اللفظ العام، و مقرر لإرادة الشارع منه، و إرادته من القرائن المقامية (الحالية).[3]

و بالطريقة الحجاجية المعروفة لدى علماء الأصول، يطرح سؤالا يفترض أن يطرحه القائلون بالتخصيص، و هو : " فإن قيل : و هكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، و ليس بمراد الدخول تحتها، و إلا كان التخصيص نسخا، فإذن لا فرق بين التخصيص بالمنفصل و التخصيص بالمتصل على ما فسّرت، فكيف تفرق بين ما ذكرت و ما يذكره الأصوليون؟".

و يجيب على هذا السؤال بقوله : " فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، و ذلك أن ما ذكر هنا راجع الى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، و ما ذكره الأصوليون يرجع الى بيان خروج الصيغة من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 213.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 213-214.

[3]- ينظر : نجم الدين قادر الزنكي، نظرية السياق، ص 103، و إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص 91-92.

أنه بيان لوضع اللفظ، و هم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، و بينهما فرق. فالتغيير الواقع هنا نظير البيان الذي سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه، و الذي للأصوليين نظير البيان الذي سيق عقب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز، كقولك : رأيت أسدا يفترس الأبطال".[1]

فالشاطبي – كما أسلفنا – قد قرر قاعدة أن الاستعمال عرفا أو شرعا مقدم على الوضع، و هو هنا يوظف هذه القاعدة، فما يعتبره الأصوليون تخصيصا يعتبره هو بيانا لوضع اللفظ، و ما يفهم من الاستعمال العربي أو الشرعي مقدّم على ما يفهم من المفرد وضعا. و يجيب على من فهم من مؤدي كلامه أن تأصيل أهل الأصول باطل، بقوله : " لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الافرادي، و لم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي ...".[2]

فالألفاظ – حسب الشاطبي – لها في أصل وضعها مجردة عن القرائن معان تدل عليها، و لكن هذه المعاني تتعرض للتغيير بحسب المقاصد الاستعمالية.[3]

و يترتب على القول بالتخصيص – حسب الشاطبي – نتائج خطيرة في الدين، لأنه يتعلق بمدلول الألفاظ العامة التي تستخرج منها الأحكام، و يوضع الشاطبي هذه المسألة قائلا:" ... بل هو بحث فيما ينبغي عليه أحكام:

منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خصّ هل يبقى حجّة أم لا ؟ و هي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع، لأن غالب الادلة الشرعية و عمدتها

1- المصدر نفسه، ج3، ص 214.

2- المصدر نفسه، ج3، ص 214.

3- ينظر : طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 36.

هي العمومات، فإذا عدّت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصصّ، صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا ؟ و مثل ذلك يلقى في المطلقات، فانظر فيه. فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الاشكال المحظور، و صارت العمومات حجة على كل قول".[1]

فهو يعارض كثيرا من الأصوليين القائلين بظنية العام، و بأن العام في القرآن مخصص، لما يترتب على ذلك من إدخال اللبس على عمومات القرآن التي كانت تؤخذ مسلّمة عند السّلف اتّباعا لمعهود العرب في لسانهم.

يقول أيضا مستشنعا ما يترتب على قولهم بتخصيص عموم القرآن:" و لقد أدى إشكال هذا الموضوع الى شناعة أخرى، و هي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم، و إن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، و فيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، و إسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل و تحسين الظن، و مما يتعلق أيضا بالعموم و الخصوص العزيمة و الرّخصة، فإذا كانت العزيمة عامة تشمل المكلفين القادرين على أداء التكليف، فإن الرّخصة عند الأصوليين تعتبر تخصيصا لعموم دليل العزيمة، فصلاة الظهر أربع ركعات في العزيمة، و اما الرّخصة للمسافرين فهي ركعتان، و العزيمة في شهر الصيام، و أمّا الرّخصة فإباحة الإفطار للمسافر"[2].

أما الشاطبي فلا يرى الرّخصة تخصيصا، و يستدل على ذلك بأدلة متعددة، و في هذه المسألة يقول: " عمومات العزائم و إن ظهر ببادئ الرأي أن الرّخص تخصصها،

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج03، ص 215.

[2] - المصدر نفسه، ج 03، ص 215.

فليست بمخصصة لها في الحقيقة، بل العزائم باقية على عمومها، و إن أطلق عليها أن الرّخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي ...".[1]

و يأتي بمثال المصلي العاجز عن القيام في الصلاة فيقول " كالمصلي لا يطيق القيام، فليس بمخاطب بالقيام، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر، و هو العزيمة عليه".[2]

نلاحظ هنا حرص الشاطبي على بيان أن عمومات الشريعة هي الأصل، فلا تخص بمتصل و لا منفصل، و أن العموم الاستعمالي أولى من الوضع، و أن المعيار هو قصد المتكلم و مراعاة السياق، "فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، و وجوه الاستعمال كثيرة، و لكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان...".[3]

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص217.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 217.

[3]- المصدر نفسه، ج3، ص 201-202.

الفصل الثالث : دلالة الخاص

المبحث الأول : الخاص باعتبار صيغته : الأمر و النهي

المبحث الثاني : دلالة الأمر و النهي و أثر السياق

المبحث الثالث : دلالة الأمر و النهي و سياق المقاصد

المبحث الرابع : دلالة الأمر و النهي باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعي

المبحث الأول: الخاص باعتبار صيغته: الأمر و النهي

درس الأصوليون الخاص كما درسوا العام، و ذلك لما يتطلبه استنباط الأحكام من معرفة دلالتهما، و قد سبق تناول العام بالدراسة، و أما هذا الفصل فنتناول فيه الخاص و دلالته لنصل إلى دراسة صيغتيه :الأمر و النهي ، و ذلك لمعرفة منهج الشاطبي في معالجته لهما في ضوء منهجه المقاصدي و الاستقرائي.

المطلب الأول : تعريف الخاص :

1) لغة : الاختصاص في اللغة التفرّد و قطع الشركة، و كل اسم لمسمّى معلوم على الانفراد يقال له خاصّ.

و منه خصّه بالشيء يخصّه خصّا و خُصوصا و خَصوصِية و خُصوصية، و خِصِّيصى، و خصّصه و اختصّه : أفرده به دون غيره.

و اختصّ فلانا بالأمر و تخصّص له إذا انفرد، و خصّ غيره و اختصه ببره، إذا أفرده به.[1]

فهو "مشتق من الخصوص" و هو الانفراد و قطع الاشتراك.

فالخصوص يوجب الانفراد الذي ينافي العموم و الاشتراك.[2]

2) اصطلاحا : هو "اللفظ الموضوع لدلالة على معنى واحد على الانفراد" [3]

و قد تقاربت عبارات الأصوليين في تعريفهم الخاص، و ممّا يلاحظ أن المعنى الاصطلاحي لا يبعد عن المعنى اللغوي.

1- ابن منظور، لسان العرب، ج07، ص24.

2- فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 513، و ينظر أيضا : محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص 372-373، و ينظر أيضا: عمر عبد العزيز الشليخاني، مباحث التخصيص عند الأصوليين، ص 23 و ما بعدها.

3- البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، ج01، ص 49 و ينظر أيضا : الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 243.

أما الشاطبي فلم يتعرض لتعريف الخاص، بل ذهب مباشرة إلى تناول الأمر و النهي، باعتبارهما من الخاص.

– صيغ الخاصّ :

المراد بالواحد أعمّ من أن يكون :

1. واحدا بالشخص، مثل : عليّ، أحمد، إبراهيم، و سائر أسماء الأعلام.
2. أو واحدا بالنوع، مثل : رجل، إمرأة، مترل، قلم، جنديّ.
3. أو واحدا بالجنس، مثل : إنسان، حيوان.

و سواء أوضع للأعيان كما مثلنا، أم وضع للمعاني : مثل : الزكاة، الغباء، العقد، التعسف.

و كذلك سائر المشتقات، مثل : اسم الفاعل، اسم المفعول، صيغة الأمر، صيغة النهي.

و سواء أكان للخاص أفراد في الوجود الخارجي، أم لم يكن غير فرد واحد منه: كالشمس و القمر؛ و سواء أكانت الوحدة حقيقية أم اعتبارية.

و الوحدة الحقيقية كما سبق في الأمثلة السابقة.

و أما الوحدة الاعتبارية فمن مثل : المحصور، كأسماء العدد، مثل عشرة، مائة، ذلك لأن اسم العدد، و إن كان يدل على كثير متعدد غير أنه وضع لوحدة اعتبارية أي للمجموع من حيث هو مجموع.[1]

---

[1]– ينظر : فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 513-514، و نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 29-30. و محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الاسلامي، ص 376.

و أكثر علماء الأصول على أن دلالة الخاص قطعية، لأنه يتناول واحدا أو أكثر على سبيل الحصر، فهو بين بنفسه لا تحتاج دلالته الى تفسير أو بيان، و لا يصرف عن المعنى الذي دلّ عليه إلا بدليل.[1]

فإذا ورد في النص لفظ خاص ثبت الحكم لمدلوله قطعا، ما لم يقم دليل على تأويله و إرادة معنى آخر منه، و حسب الجمهور، فإذا ورد الخاص على صيغة الأمر أفاد إيجاب المأمور به ما لم يصرفه دليل عن الايجاب، و إذا ورد على صيغة النهي أفاد تحريم المنهي عنه ما لم يصرفه دليل عن التحريم.[2]

و من المعروف أن الأمر و النهي هما من الخاص، و لذا لم يتطرق الشاطبي إلى الخاص، و ذهب مباشرة إلى الأمر و النهي و دلالتهما في ضوء السياق و المقاصد، كما سنرى في المبحث التالي.

المطلب الثاني : الأمر و النهي " تعريفهما و صيغهما"

تعريفهما :

1) لغة :

أ) **الأمر** : " طلب الفعل أي طلب إحداث شيء و جمعه أوامر" [3]

ب) **النهي** : " المنع و الكفّ، ضد الأمر و النّهية – بضم النون – واحدة النّهى، و هي العقول، لأنها تنهى عن القبيح ".[4]

1- ينظر : عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 402.

2- ينظر : المرجع نفسه، ص 402.

3- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 479.

4- المرجع نفسه، ص509.

2) اصطلاحا :

يعرفهما الغزالي فيقول : " وحدّ الأمر أنّه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، و النهي هو القول المقتضي ترك الفعل"[1]

و لما كان طلب الفعل من الغير يختلف باختلاف صفة الطالب و المطلوب منه فقد يكون الطالب مساويا للمطلوب منه، و قد يكون أدنى منه، كما يكون أعلى منه، و ليست كلها أمرا، بل إن وقع من المتساويين فهو التماس، و إن كان من الأدنى للأعلى على سبيل الخضوع فهو دعاء، و إن كان طلب الأعلى من الأدنى فهو أمر، لذلك لم يقتصروا في تعريفه على مجرد اللفظ الدال على طلب الفعل، بل زادوا فيه قيدا هو " على سبيل الاستعلاء، فقالوا : " الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء "، فخرج بالقيد الأخير الدعاء و الالتماس.[2]

أما النهي فهو " طلب كفّ عن فعل حتما على وجه الاستعلاء " [3]

و قد أولى الأصوليون الامر و النهي اهتماما خاصا، و ذلك لأنهما صلب التشريع.

أما الشاطبي فنظر إلى مسألة التعريف من منظور كلامي، إذ ربطها بالإرادة على طريقة أهل السنة مخالفا بذلك رأي المعتزلة،[4] و في معنى الأمر و النهي يقول : "الأمر و النهي يستلزم طلبا و إرادة من الآمر، فالأمر يتضمن طلب المأمور به و إرادة إيقاعه، و النهي يتضمن طلبا لترك المنهي عنه و إرادة لعدم إيقاعه ".[5]

1- الغزالي، المستصفى، ص 202، و ينظر : الشوكاني، إرشاد الفصول، ص 166.

2- محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الاسلامي، ص 377، و ينظر أيضا : فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 550.

3- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 509.

4- ينظر : تعليق المحقق في هذه المسألة الكلامية، ص 90-91.

5- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 90.

و يفرق بين الإرادة الخَلْقِيَّة القدرية و الإرادة الأمرية المتعلقة بالتشريع، فيقول: " و بيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين، احدهما : الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، و ما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، أو تقول : و ما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه. و الثاني : الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به و عدم إيقاع المنهي عنه ...". [1]

المطلب الثالث : صيغ الأمر و النهي

أ) صيغ الأمر: [2]

1) صيغه الأصلية : للأمر أربع صيغ موضوعة في اللغة للدلالة على طلب الفعل جزما إذا تجردت عن القرائن الصارفة و هي :

فعل الأمر (افعل)، و المضارع المجزوم بلام الأمر، و اسم فعل الأمر، و المصدر النائب عن فعل الأمر.

2) صيغ أخرى تفيد الأمر: [3]

و منها التصريح بلفظ الأمر كقوله تعالى : **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا** [4]

1- المصدر نفسه، ج3، ص 90-91.

2- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 479-481.

3- المرجع نفسه، ص 480.

4- النساء، الآية : 58.

- التصريح بالإيجاب أو الفرض أو الكتب أو نحو ذلك، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴾[1]
- صيغة الوصيّة : كقوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾[2]
- كل ما فيه ترتيب ذم أو عقاب أو إحباط عمل على الترك أو نحو ذلك، كقوله صلى الله عليه و سلم " **مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ العَصْرِ فَقَدَ حَبِطَ عَمَلُهُ** ".
- و قد يرد الأمر بلفظ الخبر في جملة اسمية أو فعلية كقوله سبحانه : ﴿ وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾[3]

ب) صيغ النهي :

1) للنهي صيغة أصلية واحدة، و هي كل فعل مضارع مجزوم بلا الناهية، كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى ﴾[4].

2) صيغ أخرى تفيد النهي : و منها :

- التصريح بلفظ التحريم، كقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ ﴾[5].

---

[1]- النساء، الآية : 103.

[2]- النساء، الآية : 11.

[3]- البقرة، الآية : 228.

[4]-الإسراء،الآية: 32.

[5]-المائدة، الآية:03.

- نفي الحِلِّ، كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ﴾[1].
- صيغة الأمر بالكف و الترك، كقوله تعالى : ﴿ وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ ﴾[2].
- التصريح بالنهي، كقوله تعالى : ﴿ وَ يَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ المُنْكَرِ ﴾[3].
- عبارة "ما كان له كذا" كقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﴾[4].
- ذم الفاعل أو لعنه أو وصف عمله بأنه من الكبائر، كقوله تعالى : ﴿ و لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ ﴾ .[5]
- الوعيد على الفعل، كقوله تعالى لمن يتعامل بالرب : ﴿ فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ ﴾[6].
- ورود النهي بلفظ الخبر، و هي جملة خبرية تستعمل في النهي، كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى الحَجِّ ﴾[7].

---

[1] -النساء، الآية: 19.
[2] - الأنعام، الآية: 12.
[3] - النحل، الآية:90.
[4] - التوبة، الآية:120.
[5] -الزّمر،الآية:07.
[6] -البقرة،الآية 279.
[7] -البقرة، الآية197.

المبحث الثاني : دلالة الأمر و النهي و أثر السياق

اختلف الأصوليون كثيرا حول معاني صيغ الأوامر و النواهي، و دلالتهما، فتساءلوا فيما يخص الأمر، هل وضعت صيغته للطلب، أم لغيره، و إذا كانت للطلب، فما نوعية الطلب الذي تدل عليه: أهو الوجوب أم النّدب، أم على مطلق الطلب وأن ذلك لا يتضح إلا بقرينة؟ [1]

ذهب الجمهور إلى أن الصيغة تدلّ أصلا على الوجوب، بمعنى أن الأمر ينبغي أن يمتثل دون انتظار القرائن التي تميز كونه للوجوب أو الندب أو غير ذلك، لأن هذه هي الدلالة الأصلية، و أن ممتثله يثاب، و عاصيه يستوجب العقوبة، ذلك أن الصيغة عندهم حقيقة في الوجوب، مجاز فيما عداه ".[2]

و ذهب المعتزلة و بعض الفقهاء إلى أن الصيغة حقيقة في النّدب، و من ثم فالدلالات الأخرى هي المحتاجة إلى القرائن التي تصرف الصيغة عن النّدب إليها.[3]

و هناك اتجاه يرى التوقف في الصيغة بين الوجوب و النّدب لأنها حقيقة فيهما معا، و لا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بقرينة...[4]

و هؤلاء الذين أحالوا فيها الأمر إلى السياق يسمون الواقفية.[5]

---

[1]- ينظر : طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 72، و ينظر فيما يتعلق بدلالة الأمر في مذاهب الأصوليين بنوع من التفصيل : نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 67-69.

[2]- الآمدي، الأحكام، ج2، ص 208.

[3]- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 207-208.

[4]- ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 210.

[5]- ينظر: نجم الدّين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق، ص 97.

و كما اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر الأصلية، اختلفوا في دلالة صيغة النهي على خمسة أقوال.[1]

القول الأوّل : الصيغة حقيقة في التحريم، مجاز فيما عداه و هذا هو قول الجمهور.

القول الثاني : حقيقة في الكراهة، مجاز فيما عداها.

القول الثالث : مشترك معنوي بين التحريم و الكراهة، فهي موضوعة للقدر المشترك بينهما و هو طلب التّرك.

القول الرابع : مشترك لفظي بين التحريم و الكراهة، فهي موضوعة لكل منهما بوضع مستقل.

القول الخامس : الوقف و عدم الجزم برأي معيّن

و من الواضح أن هذا الاختلاف في دلالة صيغتي الأمر و النهي يترتب عليه اختلافات كثيرة في الأحكام، فقد ينظر مجتهد في أمر وارد في نص من الكتاب أو السنة، فيرى أن الأمر يدل على طلب المأمور به على وجه الحتم و اللزوم، فيحكم بوجوب المأمور به، بينما ينظر مجتهد آخر في ذلك الأمر فيرى انه للندب أو للإرشاد، و أما النهي، فقد يرى مجتهد في آية أنّه يدّل على التحريم، و يرى آخر أنه للكراهة.[2]

أما فيما يخص موقف الشاطبي، و رأيه في دلالة الأمر و النهي، فلا يمكن تناولها الا في إطار منهجه السياقي، و نظريته في المقاصد التي بناها على الاستقراء.

و بعد بحثنا في مسألة الأمر و النهي عنده، تبين لنا أنه قد عالجها أولا في إطار السياق و قرائن الأحوال، ثم عالجها ثانيا في إطار المقاصد، ثمّ عالجها ثالثا باعتبار القصد الأصلي

---

[1]- ينظر: محمد أبو النور وهير، أصول الفقه، ج2، ص 146.

[2]- ينظر: نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 69-70.

و القصد التّبعي، و سنخصص الآن هذا المبحث لدلالة الأمر و النهي عنده في إطار السياق، ثمّ نخصص المبحثين التّاليين لدلالتهما في إطار المقاصد أولا، ثم لدلالتهما باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعي ثانيا.

ينطلق الشاطبي في تنظيره الدلالي لصيغتي الأمر و النهي إذا وردتا مطلقتين من غير تحديد و لا تقدير من وجوب مراعاة التفاوت في دلالتهما حسب حالتين:

الحالة الأولى : أن تأتي الاوامر و النواهي مطلقة إطلاقا تاما بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة و تفاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي، و قد ذكر في صنف المأمورات ثلاثا و سبعين خصلة، و ذكر في صنف المنهيات إحدى و تسعين خصلة، ثم بيّن مجال الاجتهاد فيها انطلاقا من مراعاة السياق في موضع كل أمر أو نهي على حدة.

يقول الشاطبي : " كل خصلة أُمر بها أو نُهي عنها من غير تحديد و لا تقدير فليس الأمر فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها، كالعدل، و الإحسان، و الوفاء بالعهد، و أخذ العفو من الاخلاق، و الإعراض عن الجاهل ...".[1]

ثم يذكر المنهيات، و يقول بعد سردها : " ... و ما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر و النهي لم يؤت فيها بحد محدود، إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين : " **أحدهما** : أن تأتي على العموم و الإطلاق في كل شيء، و على كل حال، لكن بحسب كل مقام، و على ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزان واحد، و لا حكم واحد، ثم وكل ذلك الى نظر المكلّف، فيزن بميزان نظره، و يتهدى لما

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 102.

هو اللائق و الأحرى في كل تصرف، آخذا ما بين الأدلة الشرعية و المحاسن العادية، كالعدل، و الإحسان، و الوفاء بالعهد، و إنفاق عفو المال و أشباه ذلك ...".[1]

أي لا بد من التعامل مع الأمر المطلق حسب ما يرشد إليه السياق، و حسب المناط، و يأتي الشاطبي بمثال العدل، فيقول عنه : " فَقَوْلُ الله تعالى : **(إن الله يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإِحْسَانِ** ،[2] ليس الاحسان فيه مأمورا به أمرا جازما في كل شيء، و لا غير جازم في كل شيء، بل ينقسم حسب المناطات. ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، و إحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ..."[3]

و بعد أن يذكر أمثلة للأوامر و قوة الطلب فيها حسب المناط، يؤكد مرّة أخرى القاعدة التي سبق أن ذكرها، و هي ضرورة مراعاة التفاوت بين أمر و أمر، و بين نهي و نهي، فيقول : " ... فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : " **إِنَّ الله يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإِحْسَانِ**" أنه أمر إيجاب أو أمر ندب، حتى يفصل الأمر فيه، و ذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، و إلى نظر المكلّف و إن كان مقلّدا تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى و خفائه"[4]

نلاحظ هنا أن الشاطبي يبين ضرورة معرفة المناط الذي يتعلق به الأمر، و ضرورة مراعاة المقاصد إن كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينيّة، و حينئذ تتضّح للمجتهد و المكلّف دلالة الأمر المطلق.

1- المصدر نفسه، ج3، ص 104، 105.
2- النحل، الآية : 90.
3- الشاطبي، المصدر السابق، ج3، ص 105.
4- المصدر السابق، ج3، 105.

و الضرب الثاني من الأمر يكون –حسبه- حين يأتي الأمر مطلقا، و لكن مقترنا بعظيم الوعد، و شديد الوعيد، تأكيدا له، و تفخيما لشأنه، حتى لا يسع المكلّف التساهل فيه، سواء أكان أمرا صريحا، أم في معنى الصريح، فعلى المكلّف هنا أن يميز بين المراتب،و يوضّح الشاطبي طبيعة هذا الأمر و كيفيّة تعامل المكلّف معه، فيقول :" **و الضرب الثاني** : أن تأتي في أقصى مراتبها، و لذلك تجد الوعيد مقرونا بها في الغالب ، و تجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين، و المنهي عنها أوصافا لمن ذمّ الله من الكافرين. و يعيّن ذلك أيضا أسباب التتريل لمن استقراها، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها، من حيث كان الحال و الوقت يقتضي ذلك، و منبها بها على ما هو دائر بين الطرفين، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب مادلّه دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب و البعد من أحد الطرفين ...".[1]

و بعد أن يستدلّ على ذلك بأمثلة من الشرع، و نماذج من السلف، يعود الى التأكيد على القاعدة قائلا : " فلأجل هذا قيل إن الأوامر و النّواهي المتعلّقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، و منها ما يكون من المحرّمات أو من المكروهات في المنهيات، لكنها وُكِلت إلى أنظار المكلفين، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور ".[2]

و يشير في نهاية حديثه عن هذا النوع من الأوامر و النواهي إلى استقراء الشريعة فيقول : " و من تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل"[3]

1- المصدر نفسه، ج3، ص 105-106.
2- المصدر نفسه، ج3، ص 107.
3- المصدر نفسه، ج3، ص 109.

المبحث الثالث : دلالة الأمر و النهي و سياق المقاصد

ينظّر الشاطبي لدلالة الأمر و النهي من زاوية أخرى، هي دلالتهما في ضوء المقاصد، و ذلك لوضع نظرية متكاملة في الدلالة عامة، و في دلالة الأمر و النهي خاصة. و قد رأينا في مواضع متفرقة من "الموافقات" أن المقاصد تعتبر الأساس الذي أقام عليه نظريته الدلالية، انطلاقا من مقاصد العرب في الاستعمال أولا، و من مقاصد الشريعة ثانيا، و هو يكرر دائما أن كتابه مبني أساسا على المقاصد[1]، و هي التي اعتمد عليها في النّظر إلى نصوص الشريعة التي جاءت وفق عادات العرب في لسانهم، و هو ما يعني عدم اكتفائه بالصيغ اللغوية، أي أنه اعتمد على الاستعمال الذي يظهر فيه مراد المتكلم، و طريقته هذه هي التي استوجبت أن يكون للسياق عنده هذا الدور الأساسي في تنظيره للدلالة.

فالأوامر و النواهي دالّة على مقصود الشارع، و هي مطّردة مطلقة في كلّيات الشريعة و جزئياتها، و لكن الوسيلة التي تمكّن المجتهد من الاهتداء إليها هي وسيلة التحليل القائمة على أساس أن أحكام الله جاءت لتحقيق مصالح الناس في الدنيا و الآخرة، و أنها تتضمن حكما و أسرارا، و على المجتهد بذل الجهد للوصول إليها.

يبدأ الشاطبي معالجة الأمر و النهي بتقسيمهما إلى قسمين فيقول : " الأوامر و النواهي ضربان: صريح و غير صريح" أمّا الصريح فاختلف فيه النظر بين فريقين : فريق يقف عند الظاهر، و لا يحلّل الأمر الوارد في النّص، لأنه لا يؤمن بأنّ هناك مقاصد خلق النص، و عن هذا الفريق يقول الشاطبي : " فأما الصريح فله نظران، احدهما : من حيث مجرّدة، لا يعتبر فيه عله مصلحيّة، و هذا نظر من يجري مع مجرّد الصيغة مجرى

---

[1]- ينظر : الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 3-05، و قد خصص الشاطبي الجزء الثاني من كتابه للمقاصد.

التعبر المحض من غير تعليل، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر و أمر، و لا بين نهي و نهي ".[1]

و هذا الموقف هو ما عرف به أهل الظاهر الذين لم يكن للقرائن عندهم اعتبار.[2]

و يعرض الشاطبي لحجج هذا الفريق بطريقة موضوعية، و لعلّ أقوى موقف لديهم يتعلق بتحليل الأوامر و النواهي الخاصة بالعبادات، و عنها يقول الشاطبي على لسانهم : " هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حدّ فيه على الخصوص دون غيره. و إذا لم نعقل ذلك – و لا يمكن ذلك للعقول – دلّ على أنّ فيما حدّ من ذلك مصلحة لا نعلمها، و هكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه. أما التعبّدات فهي أحرى بذلك، فلم يبق لنا إذن وَزَرٌ دون الوقوف مع مجرّد الأوامر و النواهي ... "[3]

و هذا الفريق يتهم الفريق الآخر بالغلوّ و التطرف حين يدّعي حسبهم أنّ المعنى يلتمس خارج الصيّغ، و ذلك في قولهم على لسان الشاطبي : " و إذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، و إنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيّغ، فاتّباع أنفس الصيّغ التي هي الأصل واجب، لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، و لا يصحّ اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل، و يكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر ".[4]

و لا شك أن نظر هذا الفريق – بإقصائه للمقاصد و التعليل – قاصر في رأينا عن إدراك حقيقة اللغة التي ترتكز على السياق بنوعه المقالي و المقامي، و هذه النظرة الظاهرية

1- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 109.

2- ينظر : يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 188-189.

3- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 111.

4- المصدر نفسه، ج3، ص 112.

عرفت في كل اللغات قديما حديثا، و لا شك أن مناقشتها لا يمكن أن تتم إلا بالاعتماد على السياق، و هو ما نجده في ما يعرضه الشاطبي من أدلة القائلين بالتعليل و المقاصد.

يقول الشاطبي عن أصحاب الرأي الثاني : " و الثاني من النظرين : هو من حيث يفهم من الأوامر و النواهي قصد شرعيّ بحسب الاستقراء، و ما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، و المفاسد في المنهيات ..."[1]

و العلاقة بين القصد و السياق علاقة وثيقة، و قد عالجتها الدراسات اللغوية المعاصرة من جوانب شتّى، و هي من القضايا التي تحتل مكانة خاصة في النظرية السياقية.

و في التداولية، و يرتبط مقصد المتكلّم بالسياق، يوضح السياق ما يفعله المتكلّم على نحو أفضل، أي إن كان يريد بمنطوقه التهديد أو التحذير أو نحوهما ..." [2]

و بدون اعتبار السياق، لا يمكن أن نعرف مراد المتكلم، " فإذا كان التعويل على القصد، جاز أن يتفاوت مقصود القول مع مضمونه، فلا يتسارع الى فهم المخاطب، فيحتاج المخاطب إلى الدخول في العمل و تحمّل مسؤولية المراد من القول كما تحمله المتكلّم في تفقّده لقصده، نظرا لان المتكلم يكون قد بلغه إليه بطريق التلميح، لا بطريق التصريح، فيكون المخاطب مطالبا بتعقبه بمعونة القرائن المقالية و المقامية التي تتعلق بهذا القول..."[3]

يستند الشاطبي إلى الاستقراء وسيلة للاهتداء إلى مقاصد الشريعة، و التي رأينا ضرورة الاستعانة بالسياق للوصول إليها، و يضرب لذلك أمثلة، منها قوله : "فإن المفهوم من

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 112.

[2]- محمد العبد، النص و الخطاب و الاتصال، الأكادمية الحديثة للكتاب الجامعي، ط1، 2005، ص 290.

[3]- طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي في العربي، ط1، 1998، ص 251.

قوله " **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**"[1] المحافظة عليها و الإدامة لها، و من قوله : اكلَفُوا من العمل ما لكم به طاقةٌ" الرّفق بالمكلف خوف العنت أو الانقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبارة، أو ترك الدوام على التوجه لله، و كذلك قوله تعالى : " **فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ**"[2] مقصوده الحفاظ على إقامة الجمعة و عدم التفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط، و قوله "**وَ ذَرُوا الْبَيْعَ**"[3] جار مجرى التأكيد لذلك، بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقا في ذلك الوقت.[4]

و قد يتطلب فهم الأمر عدم الاعتماد على الوضع الأصلي لصيغة مراعاة للقصد، و هذا ما يبينه الشاطبي بقوله : " كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر و النهي الإباحة، و إن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك، كقوله " **وَ إذا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**"[5]، " **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ**"[6] إذ عُلم قطعا أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الاحلال، و لا الانتشار عند انقضاء الصلاة، و إنَّما مقصوده أنَّ سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، و هو انقضاء الصلاة، و زوال حكم الإحرام".[7]

و يؤكد على حقيقة قيام الشريعة على المصالح و المقاصد قائلا : " فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضا، و قد مرّ منه أمثلة.

1- البقرة، الآية : 43.

2- الجمعة، الآية : 09.

3- الجمعة، الآية : 09.

4- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 112 – 113.

5- المائدة، الآية : 02.

6- الجمعة، الآية : 10

7- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 113.

و أيضا فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا، و أن الأوامر و النواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنّا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك أن نخالفه في بعض موارد الأمر.[1]

و يصل الشاطبي إلى نتيجة منطقية بعد مناقشة الظاهرية، و بيان ضرورة تحليل الأحكام مراعاة للمقاصد، و هي أن الأوامر و النواهي متفاوتة في درجة الطلب، و يوضح ذلك بقوله : " و أيضا فالأوامر و النواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء، و التفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، و ما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، و إن علمنها بعض فالأكثر منها غير معلوم، و ما حصل لنا الفرق بينها إلا بإتباع المعاني، و النّظر إلى المصالح، و في أي مرتبة تقع؟ و بالاستقراء المعنوي، و لم نستند فيه لمجرّد الصيغة، و إلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة ألا على قسم واحد، لا على أقسام متعددّة، و النهي كذلك أيضا، بل نقول : كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، و إلا صار ضحكة و هزءة، إلا ترى إلى قولهم : فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرّماد، أو جبان الكلب، و فلانة بعيدة مهوى القرط، و ما ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله و كلام رسوله صلى الله عليه و سلم..."[2]

1- المصدر نفسه، ج3، ص 11-114.

2- المصدر السابق، ج3، ص 116.

و بعد أن أنهى نقاشه مع الظاهرية، و نظّر لدلالة الأمر و النهي في سياق المقاصد، نبّه إلى قاعدة دلالية غاية في الأهمية تدل على وعيه العميق بالضوابط التي تمنع الفهم من الانحراف و الشطط، و يقول في بيان هذا الضابط: "... فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع و تغال بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضا، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد..."[1]

و قد سبق أن عرضنا رأي الشاطبي الرافض لإلغاء الظاهر مطلقا، ممّا يجعلنا نقتنع بمنهجه الدلالي المتّسم بالتوازن و الاعتدال بين آراء الفرق المختلفة؛ فمنهجه قائم على مراعاة المقاصد و لكن لا إلى الغلو الذي يؤدي إلى تعطيل الجانب اللغوي الذي نجده عند من يغالون في تتبع المعاني و رفض كل ظاهر، و هم أصحاب المعاني النظرية المجرّدة التي تحكّم مقولاتها القبلية في النصوص، فتجعلها تابعة لها، و هؤلاء يمثّلون الطرف المقابل للترعة الظاهرية.

و بعد أن عرض لآراء هذين الفريقين بيّن القسم الثاني للأوامر، و هو القسم غير الصريح، أي من حيث الصيغة، و هو ثلاثة أنواع، النوع الأول : ما جاء مجيء الأخبار عن تقرير الحكم، و لكنه إنشائي في معناه، فهو كالصريح، و النوع الثاني ما مُدح فاعله في الأوامر، و ما ذم فاعله في النواهي، و النوع الثالث، ما يتوقف عليه المطلوب، أي المطلوب أو المنهي عنه بالقصد الثاني لا القصد الأوّل و هذا النوع هو ما يكون موضوعنا في المبحث التالي.

1- المصدر نفسه، ج3، ص 116.

المبحث الرابع : دلالة الأمر و النهي باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعي.

يتناول الشاطبي إلى صيغتي الأمر و النهي من زاوية أخرى، هي باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعي، و قد مرّ بنا أن الشاطبي يقسم الدلالة في اللغة العربية إلى قسمين الدلالة الأصلية و الدلالة التبعيّة.

و سنخصّص هذا المبحث لدلالة الأمر و النهي باعتبارها تفصيلا لما يتعلق بالدلالة الأصلية و الدلالة التبعيّة.[1]

يقول و هو بصدد الحديث عن هذه الدلالة المزدوجة لصيغتي الأمر و النهي، " و قد مرّ بنا في كتاب المقاصد أن الشرعية نوعان: مقاصد أصلية و مقاصد تابعة. فهذا القسم في الأوامر و النواهي مستمدّ من ذلك، و في الفرق بينهما فقه كبير".[2]

فممّا يجب على المجتهد معرفته السياق الذي يرد فيه الأمر و النهي في نصوص الشريعة، ليعرف هل دلالة الأمر مقصودة أصليا أم تبعيّا، و كذلك النهي.

و يفصّل الشاطبي في الحالات التي يمكن أن يرد فيها الأمر و النهي في سياق القصد الأصلي و التابع، و منها أن يرد الأمر و النهي على متلازمين.

يقول عن هذه الحالة : " الأمر و النهي إذا تواردا على متلازمين، فكان أحدهما مأمورا به و الآخر منهيا عنه عند فرض الانفراد، و كان أحدهما في حكم التبع للآخر وجودا أو عدما، فإن المعتبر من الاقتضاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، و أما ما انصرف إلى جهة التابع فملغيّ و ساقط الاعتبار شرعا ".[3]

---

[1]- سبقت دراسة هذه المسألة عند الشاطبي في الفصل الرابع من الباب الاوّل.

[2]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 118.

[3]- المصدر نفسه، ج3، ص 123.

و يبين الفرق في دلالتهما، بعد عرض مسائل من فقه مالك، فيقول : " و هي أن ما كان من الأوامر و النواهي بالقصد الاوّل فحكمه منحتم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني "[1]

و يعرض لحالة اجتماع الامر و النهي غير المتلازمين، فيقول بشأنها : " إذا ورد الامر و النهي على شيئين، كل واحد منهما ليس بتابع للآخر، و لا هما متلازمان في الوجود و لا في العرف الجاري، إلا ان المكلّف ذهب فصده الى جمعهما معا في عمل واحد و في غرض واحد كجمع الحلال و الحرام في صفقة واحدة – و لنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة، لان الحكم فيهما واحد، لان الأمر قد يكون للإباحة، كقوله تعالى : " فانتشروا في الأرض، و ابتغوا من فضل الله"[2] و إنّما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح، و المعنى في المساق مفهوم – فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالغرض، و لا يمكن حملهما على حكم الانفراد، لان القصد يأباهن و المقاصد معتبرة في التصرّفات، و لان الاستقراء من الشرع عرّف أن للاجتماع تأثيرا في الأحكام لا تكون حالة الانفراد"[3]

و يضرب لذلك عدّة أمثلة من القرآن و السنة، نكتفي من ذلك بمثال واحد و هو الجمع بين الأختين، " و نهي الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ..."[4]

1- المصدر نفسه، ج3، ص 122.
2- الجمعة، الآية : 10.
3- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 143-144.
4- المصدر نفسه، ج3، ص 144.

فنكاح المرأة جائز، و قد ورد بصيغة الأمر، و أما نكاح أختها معها فمنهيّ عنه و سبب المنع الاجتماع بين الأمر و النهي، و الدليل اعتبار المقاصد في التصرفات و كذلك استقراء أحكام الشريعة.

و يذكر حالة أخرى، و هي توارد الأمرين على الشيء الواحد باعتبارين، و فيه يقول : " ...إذا كان أحدهما راجعا إلى الجملة و الآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو الى بعض اوصافها، أو الى بعض جزئياتها، فاجتماعهما جائز، حسبما ثبت في الأصول، و الذي يذكر هنا أن احدهما تابع، و الآخر متبوع، و هو الامر الراجع الى الجملة و ما سواه تابع، لأن ما يرجع التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كتكملة للجملة و التتمّة لها و ما كان هذا شأنه، فطلبه إنّما هو من تلك الجهة لا مطلقا، و هذا معنى كونه تابعا"[1]

و يذكر دليلا ثانيا على أن ما سوى الامر بالجملة تابع للأمر بها و ليس مستقلا، فيقول : " و أيضا فإنّ هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصوّر وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فُرِضَ فَقْدُ الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مُفصّل، و الأوصاف لا تتصور إلا في موصوف، و الجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلّي، و إذا كان فطلبه إنّما هو على جهة التبعيّة لطلب الجملة، و لذلك أمثلة : كالصلاة- بالنسبة إلى الطهارة الحدثية و الخبثية، و أخذ الزينة، و الخشوع، و الذكر، و القصاص، و الدعاء، و استقبال القبلة و أشباه ذلك ..."[2]

و بعد أن يذكر أمثلة تتعلق بالزكاة، و الصيام و الحجّ و القصاص و غيره، يقول: "...وأشباه ذلك، فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه، و انبنت عليه،

1- المصدر نفسه، ج3، ص 144.

2- المصدر نفسه، ج3، ص 153.

فلا يمكن أن تُفرض إلا و هي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل، و كذلك سائر التوابع مع المتبوعات"[1]

و يعرض إلى جانب آخر يتعلق بالمأمور به بالجملة و المأمور به المتعلّق بالتفاصيل، ليبين أيهما أولى بالاعتبار حين التعارض، فيقول: " و ذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له، و أن الطلب المتوجّه للجملة أعلى رتبة، و آكد في الاعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات، و الدليل على ذلك ما تقدّم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني، و لأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة ..."[2]

و يخلص الشاطبي إلى القاعدة المتعلقة بدلالة الأمر و النهي في الحالات السابقة، فيقول : " و بهذا الترتيب يُعلم أن الأوامر الشريعة لا تجري في تأكيد مجرى واحدا، و أنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإنّ الأوامر المتعلّقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية و لا التحسينية، و لا الأمور المكملة للضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلّق بأصل الدّين ليس في التأكيد كالنفس، و لا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. و الحاجياتُ كذلك، فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض، كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض و السَّلم و المساقاة و أشباه ذلك ..."[3]

1- المصدر نفسه، ج3، ص 153.

2- المصدر نفسه، ج3، ص 155-156.

3- المصدر نفسه، ج3ن ص 156.

فالشاطبي هنا ينظر لدلالة الامر و النهي في ضوء نظريته المقاصدية التي تقسم المقاصد الى ثلاثة أقسام : المقاصد الضرورية ثم المقاصد الحاجيّة، ثم المقاصد التحسينية، و هذه المقاصد تنتظم كل أحكام الشريعة، و منها الأحكام المأخوذة من الأوامر و النواهي.

و بناء على ما قرّره بشان المقاصد، فإنه لا يذهب إلى ما ذهب إليه الأصوليون فيما يتعلق بدلالة الأمر و النهي، بل يرى ذلك إطلاقا للقول بدون دليل، فيقول : " فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب أو للندب، أو للإباحة، أو مشترك، أو لغير ذلك ممّا يعدّ في تقرير الخلاف في المسألة إلى هذا المعنى يرجع الأمر فيه، فإنهم يقولون إنه للوجوب، ما لم يدلّ دليل على خلاف ذلك، فكان المعنى يرجع إلى إتباع الدليل في كلّ أمر، و إذا كان كذلك رجع الى ما ذكر، لكن اطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب، و أقرب المذاهب في المسالة مذهب الواقفية، و ليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.[1]

و مذهب الواقفية يقتضي الوقوف عند الأوامر و النواهي و النظر في سياقها، و الاعتماد على استقراء نصوص الشريعة، لمعرفة أي من المقاصد تتعلق به، و هل هي بالقصد الأصلي، أم بالقصد التبعي، قبل البثّ في دلالتها، و هذا ما يوضحه كلام الشاطبي : " فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأوّل أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوبا بالقصد الاوّل فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، و إن كان من المطلوب بالقصد الثاني نُظر : هل يصحّ إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري أم لا؟ فإن لم يصحّ، فذلك المطلوب قائم مقام الركن، و الجزء المقام لأصل الضروري و إن صحّ أن يطلق عليه ذلك الاسم بدونه فذلك

---

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 156-157.

المطلوب ليس بركن، و لكنه مكمّل و متمّم : إما من الحاجيات، و إما من التحسينيات، فيُنظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها.[1]

نخلص من هذه المباحث إلى نتيجة مفادها أن الشاطبي قد تميز دون غيره من الأصوليين في التفصيل في دلالة الأمر من زوايا مختلفة معتمدا في ذلك على سياق المقاصد .

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 157.

الفصل الرابع : دلالة المطلق و المقيد

المبحث الأول : حكم المطلق

المبحث الثاني : حكم المقيد

المبحث الثالث : حمل المطلق على المقيد

المطلب الأول : عند الأصوليين

المطلب الثاني : عند الشاطبي

المبحث الأول : حكم المطلق.

من مباحث الدلالة عند الأصوليين مبحث المطلق و المقيد، فهما يندرجان تحت الخاصّ من حيث حالتهما.

ونبدأ بتعريف المطلق وبيان حكمه عند الأصوليين أولا، ثم عند الشاطبي ثانيا.

1) تعريف المطلق:

أ) **لغة** : الأصل في مادة "طَلَقْ" هو التخلية و الإرسال، يقال : بعير طَلْقٌ، و طُلُقٌ : بغير قيد، و أطلقه فهو طليق و مُطَلَقٌ : سرّحه، و الجمع : طُلقاء، و التطليق : التّخلية و الإرسال و حلُّ العقد، و يكون الإطلاق بمعنى التّرك و الإرسال.[1]

ب) **اصطلاحا**: تعدّدت آراء الأصوليين في تعريف المطلق و المقيد، و ذلك لاختلافهم في اعتبار كلّ منهما و يمكن أن ندرج هذه الآراء تحت مذهبين:

المذهب الأول : و يمثله الشافعية و من وافقهم من الفقهاء، فقد سَوَّوْا بين المطلق و النكرة فقالوا : " المطلق هو اللفظ الدال على فرد شائع في جنسه مجردا عن القيود اللفظية التي تقلل من شيوعه فالمطلق إذن هو النكرة في سياق الإثبات"[2] أي الفرد الشائع لا على التعيين.

و المقصود بالنكرة ما يدلّ على الوحدة الشائعة في جنسها دون تعيين.

فالجمع المنكر يدخل في مفهوم المطلق لا العام،[3] لأن العام جوهره الشمول دون حصر.

1- ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص 136-137.

و ينظر : الجوهري، الصّحاح، ج4، تح : أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط2، 1979، ص 1518.

2- فتحي الدّريني، المناهج الأصولية، ص 521، و ينظر أيضا : الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 183- 184.

3- المرجع نفسه، ص 521.

و أما المطلق فلا شمول فيه، و إنما يدلّ على فرد غير معيّن في جنسه، بدون قيد زائد مستقل يقلل من انتشار و شيوعه.[1]

المذهب الثاني : و هو مذهب الجمهور من الأحناف، و بعض المالكية كالقرافي، و بعض الشافعية، فهؤلاء يفرقون بين المطلق و النكرة.

قال البزودي : " المطلق هو التعرض للذات دون الصّفات لا بالنفي و لا بالإثبات، أي أنّه الدال على الماهية من حيث هي.

و نجد التعريف نفسه عند النسفي.[2]

و قال ابن السبكي في "الإبهاج"، " المطلق على الإطلاق، هو المجرّد عن جميع القيود، الدّال على ما ماهية الشيء من غير أن يدلّ على شيء من أحوالها و عوارضها"[3]

و في معرض ردّه على ابن الحاجب، بين الفرق بين المطلق و النكرة، فقال: " و الصّواب إن بينهما فرقا، فالمطلق: الماهية من حيث هي، و النكرة ما دلّ على وحدة غير معيّنة، و على هذا أسلوب المنطقيين و الأصوليين"[4]

أما الشاطبي فلم يُعن بوضع التعريف تحديدا، بل ذكر التعريف في سياق الرّدّ على

---

[1]- ينظر في الفرق بين العام و المطلق : محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، ص 155-156، و طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 63.

[2]- النسفي، كشف الأسرار بشرح المنار.

[3]- ابن السبكي، الابهاج، ج2، ص 216.

[4]- ابن السبكي، رفع الحاجب عن ابن الحاجب، تح : عليّ معوّض، وعادل عبد الوجود، عالم الكتب، ط1، 1999، ص 366.

إحدى شُبه الخصوم، فقال عن المطلق: " و هو الاسم النكرة عند العرب"[1]و لا شك أن تعريفه هذا يجعله من أصحاب المذهب الاوّل.

حكم المطلق :

إذا ورد اللفظ مطلقا في نصّ تشريعي، و لم يرد بعينه مقيّدا في نصّ تشريعي آخر، أو لم يقم دليل على تقييده نصّا أو دلالة، فإنه يعمل بهذا اللفظ على إطلاقه كما ورد، دون تغيير أو تأويل، لأنه لفظ خاص يدلّ على معناه قطعا، فالأصل إجراء المطلق على إطلاقه.[2] و هذا ما يقضي به المنطق اللغوي.[3]

و في هذا المعنى يقول الشاطبي: " الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها، و ذلك أن معنى الأمر و النهي اقتضاء الفعل و اقتضاء الترك، و معنى الاقتضاء الطلب، و الطلب يستلزم مطلوبا و القصد لإيقاع ذلك المطلوب، و لا معنى للطلب إلا هذا"[4] فنصوص الشرع تضمنت المطلق و المقيد، و لا يصح حسب الشاطبي- ادّعاء أن المطلق لا يراد منه إطلاقهن و يقررّ هذه القاعدة بعبارة أخرى هي قوله : " الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمرّ بالمقيّد".[5]

و يورد أدلة يحتج بها على مخالفه، و يستدل باستعمال العرب في لسانهم فيقول: " فالجواب عن الأوّل أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج

1- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 98.

2- فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 523.

3- نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 38.

4- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 94.

5- المصدر نفسه، ج3، ص95.

مطابقا لمعنى اللفظ، لو أطلقت عليه اللفظ صدق، و هو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال : "أعتق رقبة" فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد ممّا يصدق عليه لفظ الرقبة، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختصّ بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، و الحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما في الخارج، و للمكلف اختياري في الأفراد الخارجية".[1]

فعتق رقبة أيّ رقبة متحقق شرعا على مقتضى لسان العرب، و لا يمكن تقييد المطلق في هذا الأمر بحجة أنه ورد في مسألة أخرى مقيّدا بوصف "مؤمنة" و ذلك في قوله تعالى : ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾.[2]

و يبيّن الشاطبي موقفه بكل وضوح، فهو يرى أنّ الشّرع تضمّن أمرا بالمطلق و أمرا بالمقيّد،و أنّ الاجتهاد في تقييد المطلق بدون دليل افتئات على الشرع، و خروج عن مقصوده، و في توضيح هذه المسألة يقول: " الأمرُ بالشيء على القصد الأوّل ليس أمرا بالتوابع، بل التوابع إذا كانت مأمورًا بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر، و الدليل على ذلك ما تقدّم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيّدات، فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، و الأمر إنّما تعلّق بها مطلقا لا مقيّدا، فيكفي فيها إيقاع مقتضى الألفاظ بالمطلقة، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجهن و لا على صفة دون صفة، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص، و اللفظ لا يشعر به على الخصوص، فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص، و هو المطلوب".[3]

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 97-98، و ينظر في الحاشية : شرح المعلّق عبد الله دراز، ص 97.
[2]- سورة النساء، الآية : 92.
[3]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 158.

و يذكر أمثلة على أوامر الشرع المطلقة، فيقول : " فالمأمور بالعتق مثلا أُمِرَ بالإعتاق مطلقا من غير تقيير مثلا بكونه ذكرا دون أنثى، و لا أسود دون أبيض، و لا كاتبا دون صانع، و لا ما أشبه ذلك، فإذا التزم هو في الإعتاق نوعا من هذه الأنواع دون غيره احتاج في الالتزام إلى دليل، و إلا كان التزامه غير مشروع". [1]

و يأتي بأمثلة كثيرة من فقه مالك، و يبين موقف مالك ممّا أدخله الناس من تقييد على بعض العبادات، فيقول : " و قد سئل مالك عن القراءة في المسجد، فقال : لم يكن بالأمر القديم، و إنما هو شيء أحدث، قال : و لن يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها، و القرآن حسن، و قال أيضا : أترى الناس اليوم أرغَبَ في الخير ممّن مضى". [2]

فالأمر بقراءة القرآن الكريم جاء مطلقا، فإذا قُيّد أداءُ القراءة بوجه دون وجه كالالتزام بأدائها جماعيا، كان ذلك التقييد عملا لا يستند إلى دليل.

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 158.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 159.

المبحث الثاني : المقيّد

أ) **تعريفه** : تنوعت آراء علماء الأصول في تعريفه تبعا لتنازعهم في تعريف المطلق، و يمكن أن تندرج آراؤهم هذه تحت مذهبين :[1]

الأول : ما ذهبت إليه الشافعية و منهم الآمدي و ابن الحاجب.

و ذكر الآمدي (ت 631 هـ .) أنّ المقيد يطلق باعتبارين :

" **أحدهما:** ما دّل من الألفاظ على مدلول معيّن كزيد و هذا الرّجل ، **ثانيهما** : ما دّل من الألفاظ على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، و ذلك مثل قولنا : دينار مصري، فهو و إن كان مطلقا في جنسه من حيث إنّه دينار مصري، إلا أنه في الواقع مقيّد بالنسبة إلى مطلق الدّينار، فهو مطلق من وجه و مقيّد من وجه آخر ".[2]

و يعرّفه آخر بقوله" هو اللفظ الدال على الماهية بقيد يقلّل من شيوعه : فهو ما دّل على فرد أو أفراد شائعة مع قيد أو أكثر يقلّل من شيوعه، كالوصف أو الحال أو الغاية أو الشرط، من غير ملاحظة عدد، مثل رجل مسلم، و طائر أبيض، و جريمة تزوير، و تقليد أعمى ".[3]

فالمطلق هو ما اعتراه الشيوع، و المقيّد هو أكثر تحديدا و تعيينا.

" فالتقييد عملية تقلّص من شيوع فرد ما ربط به حكم معيّن، و تبيّنه بذكر أوصاف أو قيود تقرّبه للسامع ".[4]

---

[1]- نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 39.

[2]- ينظر : الآمدي، الإحكام، ج3، ص 4.

[3]- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 460،
و ينظر أيضا : التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج1، ص 115.

[4]- عماد الدين محمد الرشيد، أسباب الترول و أثرها في بيان النصوص، ص 435.

ب) حكم المقيّد : اللفظ المقيّد مقابل للمطلق، و التقييد تحديد لمجال حكم المطلق، و الأصل في المطلق أن يعمل به على إطلاقه، و لكن " إذا ورد لفظ مقيّدا في نص تشريعي، و لم يرد هو بعينه مطلقا في نص آخر، وجب حينئذ العمل بالقيد، لأنه معتبر في تشريع، إذ يجدّد مجال تطبيقه".[1]

مثال ذلك قوله تعالى : (**وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ** [2]

فلفظ " **نِسَائِكُمْ** " ورد مقيدا بالدخول، و مفاد هذا أنه لا تحرم بنت الزوجة على زوج أمّها، إلا إذا كان قد دخل بالأم، إذ القيد معتبر في تشريع الحكم، و مقتضى هذا، أن مجرّد العقد على الأمّ لا يحرّم البنت، لانتفاء القيد ".[3]

و قد يأتي القيد في نص شرعي، و لكن يرد دليل على إلغاء هذا القيد، و عدم اعتباره في التشريع، و ذلك كما في قوله تعالى : **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً** [4]

فليس المراد أن أكل الربا جائز إذا لم يكن أضعافا مضاعفة، فالقيد هنا جاء لتصوير الحالة التي كانوا عليها، تشنيعا عليهم، لا لتقييد الحكم به، فهو قيد ملغى[5] بدليل قوله تعالى :

1- فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 526.

2- سورة النساء، الآية : 23.

3- فتحي الدريني، المرجع السابق، ص 526، و ينظر : نذير بوصبع، الألفاظ و الدلالات الوضعية، ص 43.

4- سورة آل عمران، الأية : 130.

5- الذوادي بن بخوش قوميدي، تاويل النّصوص في الفقه الإسلامي، ص 308.

وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ .[1]

و بهذا المثال يتبين لنا مدى دقة المنهج الأصولي في التنظير لدلالات النصوص التشريعية، و منها مسألة تقييد المطلق.

1- البقرة، الآية : 279.

المبحث الثالث: حمل المطلق على المقيّد

نعالج هذه المسألة التي تتعلق بدلالة الأمر و النهي من خلال ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأول: حمل المطلق على المقيد عند الأصوليين:

كما تناول الأصوليون العام مع الخاص، و ما يلحق العام من تخصيص، تناولوا موضوع حمل المطلق على المقيّد، و هذا التنظير يدل على وعيهم العميق بما يلحق الدلالة من تغير داخل النص التشريعي، و لكن تنظيرهم هذا أخذ بعين الاعتبار أنواع هذه القيود و طبيعتها، و قد أدى بهم الاجتهاد في هذه المسألة إلى اختلاف وجهات النظر، و نعرض الآن لآرائهم، قبل أن نتعرف على منهج الشاطبي في تناول هذه المسألة.

- صور علاقة المطلق بالمقيد أربع :

1) إذا اختلف المطلق مع المقيد سببا و حكما : مثل أطعم فقيرا و اكس فقيرا يتيما، و منه قوله تعالى : وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [1]

و قوله تعالى : " وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى المرَافِقِ"[2]، فإن لفظ الأيدي في الآية الأولى ورد مطلقا، و في الثانية مقيدا، و الحكم مختلف فيهما إذ هو في الأولى وجوب القطع و في الثانية وجوب الغسل، و السبب مختلف كذلك، إذ في الأول السرقة و في الثانية إرادة القيام إلى الصلاة، و في هذه الصورة لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق لعدم التعارض

---

[1]- سورة المائدة، الآية : 38.

[2]- سورة المائدة، الآية : 06.

بينهما في موضوعه، غير أنه في الآية الأولى جاءت السنة مقيدة لإطلاقه حيث قطع رسول الله يد السارق من الرّسغ.[1]

2) **إذا اتفقا في الحكم و السبب**، فإنّ جمهور الأصوليين في هذه الصورة متفقون على حمل المطلق على المقيّد، لأن اتفاقهما في الأمرين معا راعٍ إلى النّظر إليهما على أنهما من باب واحد.[2]

قال تعالى: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ** .[3]

فالدم في هذه الآية و في غيرها جاء مطلقا، أما في سورة الأنعام فجاء مقيدا، و ذلك في قوله تعالى : **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مسفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ** .[4]

فقد اتفقت الآيتان في الحكم و السبب، فيحمل المطلق في كلّ منهما، فحيثما ورد المحرّم في القرآن الكريم فالمقصود منه الدّم المسفوح.

---

[1]- ينظر : محمد مصطفى شبلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 401-402، و محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، منشورات المكتب الإسلامي، ط2ن دت، ج2، ص 213-214.

[2]- محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، ص 159.

[3]- سورة البقرة، الآية : 173.

[4]- سورة الأنعام، الآية : 145.

3) اتفاقهما حكما و اختلافها سببا :

قد تختلف أسباب الأحكام و بواعثها في النصوص الشرعية، فحكم الكفّارة قد يتعلّق بأمور عدّة، فهناك الحنثُ في عين منعقدة أو الظّهارُ أو القتلُ بأمور عدة، فهناك الحنثُ في يمين منعقدة أو الظّهارُ أو القتلُ الخَطَأُ، و قد صرّح القرآن بوجوب كفارة القَتْلِ الخَطَأ، و هي فكّ رقبة مؤمنة، بينما أطلقت الرقبة في كفارة اليمين و كفارة الظهار.[1]

ففي كفارة القتل الخطأ يقول تعالى: **وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا** .[2]

فهل التقييد الوارد في كفارة القتل الخطأ، أي فكّ رقبة مؤمنة، يوجب تقييد الإطلاق في الكفارة الأخرى التي جاءت فيها الرّقبة مطلقة؟

اختلف الأصوليون في هذه الحالة إلى مذهبين رئيسين :[3]

المذهب الأول : مذهب الحنفية:

و هو ترك المطلق على إطلاقه، و المقيّد على تقييده، لأن تقييد الخطاب بشيء في موضع، لا يوجب تقييد مثله في موضع آخر، و إلا وجب تقييد كل مطلق، و لوجب

1- ينظر : محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، ص 161، و عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 468-471.

2- سورة النساء، الآية : 92.

3- ينظر في هذا الاختلاف و حجج كل فريق : محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص 405-406.

أيضا تخصيص كل عامّ، " و لو أُريد تقييده في الموضع الذي أطلق فيه، ما الذي منع من التصريح بقيده؟". [1]

المذهب الثاني : مذهب الجمهور:

و هو حمل المطلق على المقيّد، و لهم حجج في ذلك، لعلّ أهمّها أن القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه و في نظيره، و لابدّ في هذه الحالة من وصف جامع بينهما[2]، و أما الحجّة الثانية فهي أن القرآن الكريم يمثّل وحدة و تجانسا في الأحكام و تكاملا، فإذا قيّد حكم في مسألة فلا بد أن يسري ذلك التقييد في كل الأحكام المتشابهة و لو اختلفت أسبابها.

و نحن نرى أن الحنفية القائلين بعدم الحمل قد ضيقوا من مجال السياق، ورَاعوْا السياق اللغوي، و اعتبروا أن كل نص حجّة قائمة بذاتها، و تقييده من غير دليل من ذات اللفظ أو من الكلام تضييق من غير أمر الشارع.

و أما الجمهور القائلون بحمل المطلق على المقيد، و معهم الشافعي، فقد وسّعوا من مجال السياق، و اعتمدوا على ما يسمى بالمساق الحِكمي المتعلق بالاستعمال الشرعي، و لم يكتفوا بالاستعمال العربي،[3] و قد حاول بعض الأصوليين توجيه ما ذهبوا إليه فقال : " وَجْهُ قولِ الشافعي أن المطلق يحمل على المقيد كالعام يحتمل الخصوص، و المجمل يحتمل

[1]- محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ على المعاني، ص 164.

[2]- ينظر : عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 469.

[3]- ينظر : إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ص 119-120.

البيان، فإذا ورد مطلق و مقيد يجب أن يكون المقيّد بيانا للمطلق، و يكون كلا النّقيين بمترلة نصّ واحد، كالنّصّ المجمل مع النّصّ المبيّن حتى لا يؤدي إلى التناقض ".[1]

فإذا انتقلنا إلى الشاطبي وجدنا رأيه موافقا لرأي الحنفية، أي عدم الحمل، و يستدل على ذلك بمقتضى اللسان العربي، فيقول : " الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيّد"[2] و يستدل على ذلك بأمور منها : " أنّه لو استلزم الأمر بالمقيّد لانتفى أن يكون أمرا بالمطلق، و قد فرضناه كذلك، هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع : أعتق رقبة، فمعناه : أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمرَ بالمقيّد لكان معناه : أعتق الرقبة المعيّنة الفلانية، فلا يكون أمرا بمطلق البتّة"[3]

لا يرى الشاطبي إذن أن يوسّع المجتهد من مجال السياق، متجاوزا السياق اللغوي المتعلق بالحكم الخاص إلى السياق الكلّي المسمّى بالسياق الحكمي المستند إلى الاستعمال الشرعي، و إذا عدّ الشاطبي من أبرز السياقيين في المدارسة الأصولية، فإنّ موقفه هذا يدلّ على اعتدال في توظيف السياق، و مراعاة خصوصية المسالة المطروحة، و قد سبق أن اطّلعنا على موقفه من سياق القرآن ككلّ، في مقابل سياق الصورة، أو سياق قضية من قضاياها، و إنما ذلك إلى السياق حسب الأحوال و الأوقات، و في هذا المعنى يقول :

" و القول في ذلك – و الله المستعان – أن المساقاة تختلف باختلاف الأحوال و الأوقات و النوازل. و هذا معلوم في علم المعاني و البيان، فالذي يكون على بال من المستمع

---

[1]- السمرقندي، ميزان الأصول في نتاج العقول، تج : محمد زكي عبد البرّ، مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1948، ص 410.

[2]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 95.

[3]- المصدر نفسه، ج3، ص 96.

و المتفهم الالتفات إلى أوّل الكلام و آخره، بحسب القضية و ما اقتضاه الحال فيها..."[1]

فإذا تعددت القضايا في السورة الواحدة، فلا بد من مراعاة سياق كل قضية على حدة، و لا يصحّ إهمال سياقها و تجاوزها إلى سياق السورة ككل. هذا المبدأ المعتدل في الاعتداد بالسياق نجده في موقفه من تقييد المطلق كما رأينا، و بخصوص هذا الأمر يقول أحد الدّارسين: " و الحق أن خطاب الله سبحانه و تعالى واحد باعتبار أحكامه، و خلوه التام من الخلل و التناقض و التعارض الحقيقي، و باعتبار تناسبه البياني، و هذا لا يترتب عليه حمل المطلق على المقيد عند اختلاف السبب و اتفاق الحكم ".[2]

4) اتفاقهما سببا و اختلافهما حكما :

و ذلك كما في قوله تعالى : **يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ** .[3]

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 309.

[2]- محمود توفيق محمد سعر، دلالة الألفاظ على المعاني، ص 162، و ينظر أيضا : علي حسب الله، أصول التشريع الاسلامي، دار المعارف بمصر، د.ط، 1964، ص 232.

[3]- سورة المائدة، الآية : 06.

فالسبب في الآية واحد و هو رفع الحدث، و تحقيق الطهارة، و لكن الحكم مختلف فقد بدأت الآية بذكر الوضوء ثم ذكرت التيمّم، و لكن وردت الأيدي في الوضوء مقيّدة "إلى المرفقين" وردت مطلقة في التّيمم، فهل يحمل المطلق على المقيّد؟ رأينا سابقا أن الحنفية و من وافقهم ضيقوا دائرة حمل المطلق على المقيّد حيث لم يقولوا بالحمل إلا إذا اتّحد النصان في الحكم و السبب، و كانا في حادثة واحدة، و كان الإطلاق و التقييد في الحكم، و لذا فإنّهم لا يقولون بالحمل في هذه الآية، أما الشافعية و من وافقهم فقد وسعوا من دائرة العمل، و رأوا أن المطلق في هذه الآية يُحمل على المقيّد.[1]

يستنتج مما سبق ذكره أن الشاطبي في مسألة الإطلاق و التقييد يتبنى رأي الحنفية، و لا يقول بالتقييد إلا بالشروط السابق ذكرها عند الحنفية، و يعتبر أنّ المطلق و المقيّد إنما يردان في النّص الشرعي ليبينا القصد منه، و في غير هذه الحالة لابد من اعتبار المطلق مطلقا، و المقيّد مقيّدا، و يكون السياق في هذه الحالة مقتصرا على التركيب اللغوي الخاص بالمسألة دون السياق الحكمي، اعتمادا على الاستعمال العربيّ.

المطلب الثاني : الإطلاق و التقييد باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعي

لقد التزم الشاطبي بموقفه القائم على السياق و تناول كل أحكام الشريعة على مقتضاه، و هذا ما جعله يغفل ذكر كثير من مباحث علم الأصول اكتفاء بما هو مدوّن في كتب السابقين من الأصوليين في مقابل التركيز على ما يتطلبه عمله التنظيري في مباحثه الدلالية المعتمدة أساسا على المقاصد و السياق بأنواعه.

[1]- ينظر : محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص 407.

و ممّا يندرج تحت المقاصد معالجته للإطلاق و التقييد في صيغ الأوامر و النواهي باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعي، و تعتبر هذه المعالجة من الإضافات التي أضافها الشاطبي، و قد عالج كثيرا من المباحث و القضايا الشرعية في كتاب المقاصد تحت الدلالة الأصلية و الدلالة التبعيّة، و هو يحيل القارئ في مسالة الإطلاق و التقييد على ما تناوله هناك، فيقول : " و قد مرّ في كتاب المقاصد أن الشرعية ضربان : مقاصد أصلية، و مقاصد تابعة، فهذا القسم في الأوامر و النواهي مستمدة من ذلك و في الفرق بينهما فقه كثير ".[1]

و قد تناولنا الأوامر و النواهي باعتبار القصد الأصلي و القصد التبعي في الفصل السابق، أما هنا فنتناولهما من حيث الإطلاق و التقييد.

يقول الشاطبي : " الأمران يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعا إلى الجملة و الآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها، فاجتماعهما جائز، حسبما ثبت في الأصول، و الذي يذكر هنا أن أحدهما تابع، و الآخر متبوع، و هو الأمر الراجع إلى الجملة، و ما سواه تابع، لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة و التتمّة لها، و ما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقا، و هذا معنى كونه تابعا ".[2]

فحسب الشاطبي، لابد من التفريق بين الأمر المقصود أصالة، و الأمر التابع،[3] اعتمادا على السياق الكلام و قصد المتكلّم، و لا يمكن أن تضع هذين الامرين أو النهيين

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 118.

[2]- المصدر نفسه، ج3، ص 152-153.

[3]- احمد الرّيسوني، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، ص 298-300.

في مرتبة واحدة، و يوضح الشاطبي هذا المعنى قائلا : " و أيضا فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فرض فقد الأمر لم يمكن إيقاع التفاصيل، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصّل، و الأوصاف لا تتصور إلا في موصوف، و الجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلّي، و إذا كان كذلك فطلبه إنّما هو على جهة التبعيّة لطلب الجملة ".[1]

و يأتي بأمثلة لبيان الفرق بين المقصود الأصلي و المقصود بالتبع، فيقول : " و لذلك أمثلة : كالصلاة – بالنسبة إلى الطهارة الحدثية و الخبثية، و أخذ الزينة، و الخشوع، و الذّكر، و القراءة، و الدّعاء، و استقبال القبلة، و أشباه ذلك ...".[2]

فالأوامر التابعة مقيّدة بالأوامر المقصودة المتبوعة، و لا يمكن أن تؤخذ مستقلّة عما هي تابعة لها في الأصل، و بعد أن يسرد أمثلة تتعلق بالأحكام الشرعية كالزكاة و الحجّ و القصاص و البيع باعتبارها مقاصد أصلية إلى جانب المقاصد التبعية التابعة لها، يقول عنها : " و أشباه ذلك فهذه الأمور مبنيّة في الطلب على طلب ما رجعت إليه، و انبنت عليه، فلا يمكن أن تفرض إلا و هي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل، و كذلك سائر التوابع مع المتبوعات".[3]

و هذا الترتيب بين الأوامر المتبوعة و الأوامر التابعة نابعة أصلا من مقاصد الشريعة التي تعتبر فيها المقاصد الضرورية أصلا، بينما تعتبر المقاصد الحاجية و التحسينية فرعا تابعا لها، و لتوضيح هذا المعنى يقول : " و على هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات

[1]- المصدر نفسه، ج3، ص 153.
[2]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 153.
[3]- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 153.

و التحسينيات، فإن التوسعة و رفع الحرج يقتضي شيئا يمكن فيه التضييق و الحرج، و هو الضروريات بلا شك، و التحسينات مكملات و متمّمات، فلا بد أن تستلزم أمورا تكون مكملات لها، لأن التحسين و التكميل و التّوسيع لابد له من موضوع ...".[1]

و بناء على الترتيب بين المقاصد، يعالج الترتيب بين الأوامر، فيقول : " و ذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له، و أن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة و آكد في الاعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات، و الدليل على ذلك ما تقدّم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني، و لأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال ".[2]

و يضيف مبينا وجوب مراعاة ترتيب المقاصد الشرعية في حالة توارد الأمرين: " و بهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجرى في التأكيد مجرى واحدا و أنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية و لا التحسينية، و لا الأمور المكلمة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، و لا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات .."[3]

و ما يمكن استنتاجه بشأن هذه المسألة عند الشاطبي، أن النصوص الشرعية قد اشتملت على المطلق و المقيد، و أن المطلق يجري على إطلاقه إلا إذا ورد تقييده في سياق متصل،

1- المصدر نفسه، ج3، ص 154.

2- المصدر نفسه، ج3، ص 155-156.

3- المصدر نفسه، ج3، ص 156.

و أن المقيد كذلك يجري على تقييده، تماشيا مع مقصود الشرع و مقصود الكلام، و عند النظر في الأوامر و النواهي لابد من مراعاة السياق، و من مراعاة المقاصد، و إلا وقع المجتهد في الخطأ.

و يعتبر الشاطبي الصّحابة قدوة في هذا المجال لأنهم عايشوا نزول القرآن وصَحِبُوا الرسول صلى الله عليه و سلم، و شهدوا الوقائع و الأحداث، فتحقق لهم من ذلك كلّه فهم صحيح لنصوص الشرع لم يتحقق لمن بعدهم لأنّهم كانوا أعرف بالقرائن، و بالسياق بنوعيه المقالي و المقامي، ممّا جعلهم أعلم ببيان المجمل و تخصيص العام و تقييد المطلق، و في بيان ترجّح الاعتماد عليهم في البيان يذكر وجهين :

" **أحدهما** : معرفتهم باللسان العربي، فإنهم عرب فصحاء، لم تتغيّر ألسنتهم و لم تترل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب و السنّة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صحّ اعتماده من هذه الجهة.

و الثاني : مباشرتهم للوقائع و النوازل، و تتريل الوحي بالكتاب و السنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية و أعرف بأسباب الترول، و يدركون ما لا يدركه غيرهم، و الشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب، و هذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية". [1]

---

[1]- المصدر السابق، ج3، ص 251.

ورأي الشاطبي هذا يؤكّد بما لا يدع مجالا للشك أنّ للسياق بنوعيه الحالي والمقالي دورا أساسيا بالغ الأهمية في فهم الخطاب أيّا كان مصدره، وهذا الرأي يتقاطع في كثير من الجوانب مع ما طرحته النظرية السياقية الحديثة.

الخاتمة

نخلص إلى أهم النتائج التي أدى إليها البحث :

– لقد وظف الشاطبي السياق بنوعيه : اللغوي أي المتعلق بالتركيب اللغوي، و غير اللغوي، أي السياق الثقافي و الاجتماعي في كل ما نظَّر له من مباحثه الدلالية في كتابه "الموافقات"، و لا نعلم أصوليا أعطى للسياق الأهمية التي أعطاها له الشاطبي، حتى ليعدّ السياق عنده بمثابة العمود الفقري في كل ما تناوله، و يقرر في هذا الشأن القاعدة التي سبق ذكرها، و هي أن "كلام العرب بإطلاق لابدّ فيه من اعتبار مساق الكلام ".

– لقد كان واضحا تميز الشاطبي في معالجة القضايا اللغوية عامة و الدلالية خاصة، فهو قد بنى جهده الدلالي التنظيري على المقاصد و استقراء النص و معهود العرب، و كل هذه عناصر أساسية في توظيفه للسياق.

– لا يعني النّظر الى جهد الشاطبي التنظيري في ضوء النظرية السياقية الغفلة عن جوانب الاختلاف بين الجهتين، فالزمانان، متباعدان، و البيئتان الثقافيتان مختلفتان، فضلا عن اختلاف مجال اشتغال الشاطبي عن مجال اشتغال النظرية السياقية، فبينما ينصبّ جهد الشاطبي على نصوص الوحي و تحكمه ضوابط شرعية و مقاصد محدّدة نجد أن النظرية السياقية تدرس دلالة الكلام البشري غير معنية بهذه الضوابط و المقاصد.

–إن ما طرحه الشاطبي بخصوص أولوية التركيب على اللفظ المفرد، و أولوية المعنى التركيبي على المعنى الإفرادي، هو ما سبق أن طرحه عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم، و التي تتقاطع مع أحدث النظريات اللغوية و الأسلوبية، في اعتبار السياق ركيزة أساسية في الوصول إلى المعنى.

– يتجلى بكل وضوح ما للاستعمال اللغوي من مكانة فيما تناوله الشاطبي في مقابل آراء مجموعة من الأصوليين الذين غلبت عليهم ثقافتهم الكلامية فاعتدوا بالقياس و التجريد العقلي و التناول المنطقي فخالفوا بذلك روح اللغة و طبيعتها حسب الشاطبي

الذي ركز على السماع و معهود العرب و مقتضى الحال في سبيل الوصول إلى الدلالة، سواء أكانت الدلالة متعلقة بالنص الإلهي أم بالنصّ البشري.

-تمييز الشاطبي للحقيقة الشرعية عن الحقيقة العرفية و اللغوية قائم على السياق و مقتضيات الأحوال كما اتّضح مما درسناه في فصل الوضع، و الاستعمال، و هذا الجانب يدلّ على إدراك الشاطبي لظاهرة التغيّر الدلالي التي هي من مسلّمات مباحث علم الدلالة اليوم.

– معالجة الشاطبي لنوعي الدلالة في اللغة : الدلالة الأصلية و الدلالة التبعية (الدلالة المركزية و الدلالة الهامشية) أدى به إلى التنبيه إلى صعوبات الترجمة، و ما تتميز به كل لغة من لغات البشر من خصائص، تجعل ترجمة المعنى الثاني متعذرا، و هذا الرأي يؤكد ضرورة فهم اللغة في إطار معهود خطاب أهلها.

– طرح الشاطبي للقضايا البلاغية من حيث علاقتها بالدلالة يدل بشكل واضح على اتفاقه مع ما طرحته نظرية النظم عند الجرجاني، أي في اعتداده بالمعنى في مقابل التحسين اللّفظي، على أساس سياق الكلام و مقتضى الحال، و هو يتفق أيضا مع النظرية السياقية.

– لقد وضع الشاطبي قواعد و ضوابط لعملية التأويل بمراعاة خصائص اللسان العربي، في مقابل الآراء المتضاربة التي نجدها عند الفرق ما بين مغال في رفضه، أو متمسك به بإفراط، فكانت معالجة الشاطبي له معتدلة بفضل توظيفه للسياق و معهود العرب و مقاصد الكلام، و يمكن بناء نظرية تأويلية عربية معاصرة في مقابل نظريات القراءة الحديثة التي تعطي للقارئ الحق المطلق في قراءة النص، و تجعل لخلفية القارئ الثقافية و الاجتماعية السلطة الكاملة على النص حتى لو خالفت عناصر السياق اللغوي.

– عالج الشاطبي مسألة دلالة العام بطريقة منسجمة مع القواعد التي وضعها، فرأى أنّ العام في القرآن الكريم و في كلام العرب لابد أن تخضع دلالته للاستعمال العربي

و معهود الخطاب، و بذلك خالف كثيرا من الأصوليين الذين لم ينحوا منحاه، و تناولوا العام تناولا نظريا مجرّدا.

و في دراسته لدلالة صيغتي الأمر و النهي اللتّين ورد بهما نصوص الوحي، فإنّه ظل منسجما مع طرحه القائم على مراعاة الاستعمال العربي و مقتضى الحال و قصد المتكلّم.

- و يمكن أن تشكل جهود الشاطبي الدلالية في مجال أصول الفقه — في نظرنا — نواة نظرية سياقية عربية، نقرأ على أساسها إنتاجنا الفكري و الأدبي قديما و حديثا، إذا توفرت جهود جماعية مؤسسة في سبيل تطويرها، مع حسن الاستفادة من النظريات الغربية، و مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية بيئتنا الثقافية و الحضارية، و خصوصية اللسان العربي من حيث طبيعته البنيوية، و من حيث ارتباطه بالوحي المنزّل، و كونه جزءاً لا يتجزأ من هويّة الإنتاج الفكري و الحضاري للأمة.

- و لعلّ دراستنا هذه تحفز باحثين آخرين لارتياد مجالات أخرى في التراث في ضوء مناهج حديثة، بغية التأسيس لنظريات لغوية عربية أصيلة تنفتح على الآخر، و لكن مع بقائها وفيّة لهويتها الحضارية و انتمائها الفكري عسى أن تساهم بعطائها المتميّز الأصيل في إثراء الفكر الإنساني المشترك.

و الحمد لله أولا و أخيرا.

قائمة

المصادر والمراجع

*القرآن الكريم: رواية حفص عن عاصم.

1- الآمدي، عليّ بن محمّد : الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، دمشق، ط2، 1402ه ..

2- ابن الأثير، ضياء الدّين : - المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تح : أحمد الحرفي، و بدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر و مطبعتها، القاهرة، ط1، 1959.

3- الأسنوي، جمال الدّين عبد الرّحمن بن الحسن : نِهايةُ السَّوْلِ في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت، دت.

4- الأنصاري، عبد العليّ محمّد بن نظام الدّين : دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط1، 1998.

5- أنيس إبراهيم : دلالة الألفاظ، مكتبة الانجلو المصرية، دط، 1976.

6- أوشان، علي آيت : السّياق و النّص الشعري : من البينية الى القراءة، دار الثقافة، ط01، 2000.

7- الإيجي، عبد الرّحمن بن أحمد عضد الدّين : شرح مختصر المنتهي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.

8- بشر، كمال محمد: دراسات في علم اللغة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1971.

9- البصري، أبو الحسين : المعتمد في أصول الفقه، تح : خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1983.

10- البقري، أحمد ماهر : ابن القيم اللغوي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.

11- البنداق، محمد صالح : المستشرقون و ترجمة القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، 1983.

12- البنّاني، عبد الرّحمن بن جاء الله : حاشية البناني على شرح جمع الجوانع، مطبعة مصر، دط، دت.

13- الباجي، أبو الوليد : الحدود في الأصول، مؤسسة الزّعبي، بيروت، ط1، 1973.

14- بوصبع، نذير : الألفاظ و الدّلالات الوضعيّة، دار الوعي، الجزائر، دط، 2008.

15- التّفتازاني، سعد الدّين مسعود بن عمر : التّلويح : شرح التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لعبيد الله بن مسعود، دار الكتب العلمية، دط، دت.

16- التّهانوي، محمّد أعلي بن عليّ : كشّاف اصطلاحات الفنون، تح : محمد وجيه و آخرون، كلكتا : الجمعية الآسيوية للبنغال، دط، 1862.

17- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم : - مجموعة الرسائل الكبرى.

18- . . . . - مجموعة الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن قاسم، و محمد بن عبد الرّحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، دت.

19- الحبّاشة، صالح : من قضايا الفكر اللّساني، دار صفحات للدّراسة و النّشر، ط1، 2009.

20- حبلص، محمّد يوسف : البحث الدّلالي عند الأصوليين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1991.

21- حسب الله، عليّ : أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، دط، 1964.

22- حسّان، تمّام : الأصول : دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دط، 1988.

23- . . . . . . - اللغة العربية : معناها و مبناها، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، دط، 1973.

24- الحسن، خليفة بابكر : مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1989.

25- حمّاد، احمد عبد الرّحمن : علم الدّلالة في الكتب العربيّة : دراسة لغوية في كتب التّراث، د.ن، دت.

26- حمّادي، إدريس : المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.

27- حمّودة، طاهر سليمان : دراسة المعنى عند الأصوليين، الدّار الجامعية، دط، 1997.

28- حيدر، فريد عوض : علم الدلالة : دراسة نظرية و تطبيقية، مكتبة الرّباط، ط1، 2005.

29- خطّاب، عبد الحميد : الغزالي بين الدّين و الفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1986.

30- خطّابي، محمّد : لسانيات النّص، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1، 1991.

31- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد : -مقدّمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني : بيروت، دط، 1961.

32- خليل، عبد النّعيم : نظرية السياق بين القدماء و المحدثين : دراسة لغوية نحوية دلالية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007.

33- الخادمي، نور الدّين من مختار : الإجتهاد المقاصدي : حجّيته، ضوابطه، مجالاته، سلسلة كتاب الأمة، العدد 65، قطر، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، 1998.

34- خورشيد، إبراهيم زكي، و محمد غنيّ : فنّ التّرجمة في الأدب العربي، دار و مطابع المستقبل، القاهرة، دط، 1986.

35- الخولي، ابراهيم محمد عبد الله : مقتضى الحال بين البلاغة القديمة و النّقد الحديث، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2007.

36- الجرجاني، عبد القاهر : - أسرار البلاغة، تح : محمّد عبد المنعم خفاجي و عبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

37- . . . . - دلائل الإعجاز، موفم للنشر، دط، 1991.

38- الجرجاني، عليّ بن محمّد بن السيّد الشريف : التّعريفات، تح : عبد المنعم خفاجي، دار الرّشاد، دط، 1991.

39- الجصّاص، أبو بكر أحمد بن عليّ الرّزي : الفصول في الأصول، مطبعة الموسوعات الفقيهة، الكويت، ط1، 1985.

40- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان : - الخصائص : تح محمد علي النجّار، المكتبة العلميّة، ط2، 1952.

41- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر : الحيوان، تح : عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت،دط، 1996.

42- الجوهري، اسماعيل بن حمّاد : الصّحاح، تح : أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين، ط2، 1979.

43- الدّريني، فتحي : المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، الشركة المتّحة للتوزيع، دمشق، ط2، 1985.

44- الدّسوقي، حاشية الدّسوقي على شرح المختصر للتفتازاني.

45- الدّاية، فايز : علم الدلالة العربي (النظرية و التطبيق)، دار الفكر، ط1، 1985.

46- الرّشيد، عماد الدّين محمّد : أسباب النّزول و أثرها في بيان النّصوص، دار الشّهاب، دمشق، دط، 1999.

47- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الضّروري في علم الأصول، تح : جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994.

48- رمضان، يحي : القراءة في الخطاب الأصولي، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، و عالم الكتب الحديث، الأردن ط1، 2007.

49- الرّازي، فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، تح : طه جابر العلواني، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1992.

50- الرّازي، محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر : مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، دط 1986.

51- الرّيسوني، احمد : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدّار العالمية للكتاب الإسلاميّ، ط4، 1995.

52- الزّبيدي، محمد مرتضى الحسيني : تاج العروس من جواهر القاموس، المطبعة الخيرية بمصر، دط، 1307ه ..

53- الزّركشي، بدر الدّين محمد بن عبد الله : البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1999.

54- . . . . - تشنيف المسامع : شرح جمع الجوامع، تح : سيد عبد العزيز و عبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط23، 199.

55- زكريا، ميشال : - الألسنية (علم اللغة الحديث) : المبادئ و الإعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2ن 1983.

56- . . . . - بحوث ألسنية عامّة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1ن 1992.

57- الزّمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر : أساس البلاغة، دار صادر، ط1، 1992.

58- الزّنكي، نجم الدّين قادر كريم: نظرية السياق: دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

59- أبو زهرة، محمّد : أصول الفقه، دار النّفائس، ط7، 1957.

60- زهير، محمّد أبو النّور : أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، 1996.

61- السبكي، تقيّ الدّين علي بن عبد الكافي : الإبهاج في شرح المنهاج، الكلّيات الأزهرية، دط، 1401هـ ..

62- ابن السّبكي، عبد الوهّاب بن عليّ : رفع الحاجب عن ابن الحاجب، تح : علي معوّض، و عادل عبد الموجود، عالم الكتب، ط1، 1999.

63- سبّوعي، صالح : النّص الشرعي و تأويله : الشاطبي نموذجا، سلسلة كتاب الأمّة، العدد : 117، مطبعة وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2007.

64- السّرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل : المحرّر في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.

65- سعد، محمود توفيق محمد : - دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين : دراسة منهجية تحليلية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2009.

66- . . . . - سبل الاستنباط من الكتاب و السنّة : دراسة بيانية ناقدة، مطبعة الأمانة، دط، 1992.

67- السّكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد : مفتاح العلوم، تعليق : نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.

68- أبو سليمان، عبد الوهّاب إبراهيم : منهج البحث في الفقه الإسلامي : خصائصه و نقائصه، المكتبة الملكية، مكة، و دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1996.

69- السّمرقندي، علاء الدّين أبو بكر محمد بن أحمد : ميزان الأصول في نتائج العقول، تح: محمّد زكيّ عبد البرّ، مطابع الدّوحة الحديثة، ط1، 1948.

70- السّمعاني، أبو المظّفر منصور بن محمّد : قواطع الأدلّة في علم أصول الفقه، تح : حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

71- السيوطي، جلال الدّين : صون الكلام عن فنّ المنطق و الكلام، شرح : علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1947.

72- شرفي، عبد الكريم : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

73- أبو شريفة، عبد القادر، و آخران: علم الدلالة و المعجم العربيّ، دار الفكر، عمّان، ط1، 1989.

74- شلبي، محمد مصطفى : أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، دط، 1986.

75- الشليخاني، عمر بن عبد العزيز : مباحث التخصيص عند الأصوليين، دار أسامة، عمّان، الأردن، ط1، 2000.

76- الشّهري، عبد الهادي بن ظافر : استراتيجيات الخطاب : مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2004.

77- الشاشي، أحمد بن محمد بن إسحاق : أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1982.

78- الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى : - الاعتصام، دار الشريفة، دط، دب.

79- . . . . - الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، شرح : عبد الله درّاز، دط، دت.

80- الشافعي، محمد بن إدريس : الرّسالة، تح : أحمد محمد شاكر، دار الفكر، دطن دت.

81- شاكر، سالم : مدخل الى علم الدلالة، تر : محمد يحياتين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

82- الشوكاني، محمد بن علي بن محمّد : إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح : محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط4، 1993.

83- الشيرازي، أبو اسحاق ابراهيم بن عليّ : اللّمع في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.

84- الصّغير، عبد المجيد : الفكر الأصولي و إشكالية السلطة في الاسلام : قراءة في نشأة علم الأصول و مقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، ط1، 1994.

85- الصّافي، عثمان عبد القادر : القرآن الكريم : بدعية ترجمة ألفاظه و معانيه و تفسيره، المكتب الاسلامي، بيروت، دط ، 1992.

86- الصّالح، حسين حامد : التأويل اللغوي في القرآن الكريم : دراسة دلالية، دار ابن حزم، ط1، 2005.

87- صالح، محمد أديب : تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، منشورات المكتب الاسلامي، ط2، دت.

88- الطّبري، ابن جرير : جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح : محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1960.

89- طبل، حسن : المعنى في البلاغة العربية.، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1998.

90- الطوفي، نجم الدّين أبو الرّبيع سليمان : شرح مختصر الروضة، تح : عبد الله بن عبد المحسن التّركي، مؤسسة الرسالةن ط1، 1987.

91- طويلة، عبد الوهاب عبد السلام : أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، دط، 1414هـ ..

92- عبد التوّاب، رمضان : المدخل الى علم اللغة و مناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 1985.

93- عبد الجليل، منقور : - علم الدلالة اتحاد الكتائب العرب، دمشق، دط، 2001.

94- . . . . - النّص و التأويل، ديوان المطبوعات الجامعية، دط، 2010.

95- عبد الرّحمن، طه : اللسان و الميزان أو التّكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.

96- عبد الرّحمن، نشأت علي محمود : المباحث اللغوية و أثرها في أصول الفقه، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، ط2، 2007.

97- عبد العبّود، جاسم محمد : مصطلحات الدلالة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.

98- عبد الغفّار، السيد أحمد : التصّور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، دط، 2003.

99- العبد، محمد : - إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1988.

100- . . . . . . - النص و الخطاب و الاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ط1، 2005.

101- عبد الكريم، مجاهد : الدلالة اللغوية عند العرب، دار ضياء، عمّان، دط، 1985.

102- العبيدي حمّادي : الشاطبي و مقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1992.

103- عرّار، مهدي أسعد : جدل اللفظ و المعنى، دار وائل للنشر، ط1، 2002.

104- العريني، محمد بن سليمان : دلالة الإشارة، دار التدمرية و دار ابن حزم، ط1، 2009.

105- العلمي، عبد الحميد : منهج الدّرس الدلالي عند الشاطبي، مطبعة وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، المغرب، دط، 2001.

106- العلوي، يحي بن حمزة : الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، دط، دت.

107- عليّ، محمّد محمد يونس : - علم التخاطب الإسلامي : دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2006.

108- . . . . - المعنى و ظلال المعنى : أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007.

109- عمر، مختار: علم الدّلالة، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1992.

110-ابن عاشور، محمد طاهر : - التحرير و التّنوير، مؤسسة التأريخ، ط1، 2000.

111- . . . . - مقاصد الشريعة الإسلامية، تح : محمد الطاهر الميساوي، د.م : البصائر للإنتاج العلمي، ط1، 1998.

112- العالم، يوسف حامد : المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الحديث، القاهرة، دط، و الدّار السودانية للكتب، الخرطوم، دت.

113- الغزالي، أبو حامد : المستصفى من علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996.

114- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصّحبي في فقه اللغة العربية، تح : عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993.

115- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب مجد الدين، القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، بيروت، دت.

116- قدّور، أحمد محمد : مبادئ اللسانيات، دار الفكر المعاصر، ط2، 1999.

117- القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس : شرح تنقيح الفصول في الفصول، تح : طه عبد الرّؤوف سعد، مكتبة الكلّيات الأزهرية، دط، 1973.

118- القزويني، الخطيب : الإيضاح في علوم البلاغة، دار الجبل، بيروت، ط3ن 1993.

119- القنّوجي، صديق بن حسن : أبجد العلوم، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي لإحياء التّراث، دمشق، دط، 1978.

120- قوميدي، الذاودي بن بخوش : تاويل النصوص في الفقه الاسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2009.

121- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر : إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تح : عبد الرّحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دط، 1969.

122- ابن كثير، أبو الغداء الحافظ : تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، دت.

123- كنوش المصطفى، عواطف : الدلالة السياقية عند اللغويينن دار السيّاب، لندن، ط1، 2007.

124- لوشن، نور الهدى : علم الدلالة : دراسة و تطبيق، منشورات قار يونس، بنغازي، ط1، 1995.

125- مبارك، محمد : فقه اللغة و خصائص العربية، دار الفكر، بيروت، ط7ن 1981.

126- المحلّي، جلال الدّين محمد بن احمد : شرح جمع الجوامع، مطبعة مصر، دط، دت.

127- محمد، أمين أمير بادشاه : تيسير التّحرير على كتاب التّحرير لابن الهمّام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، دط، 1350هـ ..

128- مصطفى، إبراهيم، و آخرون : المعجم الوسيط، دار الدّعوة، تركيا، ط2ن 1989.

129- ابن منظور، جمال الدّين محمّد بن مكرم : لسان العرب، دار صادر، بيروت دط، دت.

130- مفتاح، محمد : - التلقّي و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط2، 2001.

131- . . . . - دينامية النصّ : تنظير و إنجاز، المركز الثقافي في العرب، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 1990.

132- مهنا، أحمد إبراهيم : دراسة حول ترجمة القرآن الكريم، مطبوعات الشعب، مصر، دت.

133- الموصلي، محمد : مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة و المعطّلة لابن قيّم الجوزية، المكتبة السلفية، مكة، دط، 1349هـ ..

134- النّسفي، أبو البركات حافظ الدّين : متن المنار، دم : المكتبة العثمانية، دط، 1319هـ ..

- الكتب المترجمة :

135- أرمينكو، فرانسواز : المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، ط1، 1987.

136- أولمان، استيفن : دور الكلمة في الجملة، تر : كمال بشر، مكتبة الشباب، دط، 1988.

137- إيكو، أمبرتو، التاويل بين السيميائيات و التفكيكية، تر : سعد بنكراد، أفريقيا الشرق، ط1، 2000.

138- براون، ج-ب، وبول،ج : تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزلطني، منير التركي، جامعة كمبردج ، دط، 1983 .

139- بالمر، فرانك : مدخل إلى علم الدلالة، تر : خالد محمود جمعة، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، دت.

140- بيرك، جاك : القرآن و علم القرآن، تر : منذر عياشي، دار التنوير و مركز الانماء الحضاري، ط1، 1996.

141- فندريس، ج : اللغة، تر : عبد الحميد الدواخلي و محمّد القصّاص، مكتبة الأنجلو مصرية، مطبعة لجنة البيان العربي، دط، 1950.

142- مارتينيه، أندري : مبادئ اللسانيات العامة، تر : احمد الحمّو، وزارة التعليم العالي، دمشق، 1985.

143- ميلكا افيتش، اتجاهات البحث اللساني، تر : سعد عبد العزيز مصلوح و وفاء كامل فايد، المجلس الاعلى للثقافة دط، 2000.

المراجع الأجنبية :

1. Firth, J.R(1957) papers in linguistics, oxford university press.

فهرس الموضوعات

المقدمة